Die Jüdischen Strafgesetze

bei

Flavius Josephus



in ihrem Verhältnis

zu

Schrift und Halacha.

(Mit einer Einleitung: Flavius Josephus über die jüdischen Gerichtshöfe und Richter.)



Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur

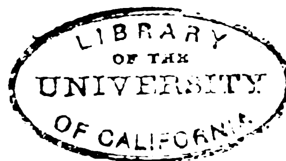
Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

Heinrich Weyl

aus Filehne.



BERLIN

Druck von H. Itzkowski, Gips-Str. 9.

Auf Antrag des Herrn Prof. Dr. Kurz von der philosophischen Fakultät angenommen.

Bern, den 2. März 1899.

Der Dekan:
Ed. Brückner.

Meiner hochverehrten Mutter

Frau Flora Weyl

und

dem gesegneten Andenken meines gelehrten Vaters des

Herrn Meyer Weyl

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Da Josephus' Darstellung der jüdischen Gesetze, mit geringen Ausnahmen, entweder aus der Schrift oder, sofern seine Angaben über die der letzteren hinausgehen, aus der anderen jüdischen Gesetzesquelle, der Halacha, fliessen muss, so dient jede Arbeit, die es sich zur Aufgabe stellt, das Verhältnis von gewissen gesetzlichen Partien bei Josephus zu Schrift und Halacha zu beleuchten, vor allem als ein sachlicher Kommentar zu den betreffenden Abschnitten des Josephus. Seine Darstellung ist zudem zum grössten Teile überaus kurz und skizzenhaft. Oft deutet er nur durch ein Wort, durch eine besondere Form, durch eine Wendung eine gesetzliche Bestimmung an, und selbst dem der Bibel und Halacha Kundigen kann es begegnen, was bei Josephus inhaltsvolle Andeutung, für leere Phraseologie zu nehmen. Erst durch die eingehendste Prüfung seiner Worte und durch deren genaueste Vergleichung mit den sonstigen jüdischen Gesetzesbestimmungen enthüllt sich uns der wahre Sinn solcher Stellen.

Natürlich gewinnt durch solche Kommentare, wenn es gestattet ist, diese Bezeichnung beizubehalten, das Bild der historischen Persönlichkeit des Josephus an Klarheit. Denn es wird uns durch jene eine Einsicht in den Umfang der Gesetzeskunde, eine Kenntnis seiner Exegese (damit aber auch derjenigen seiner Zeit) gegeben, und eigentümliche Tendenzen, die sich zuweilen in seiner Darstellung zu erkennen geben, gestatten einen Rückschluss auf seine Stellung zu seinem

Volke und seiner Religion, auf seine Bestrebungen und somit auf seinen Charakter.

Dergleichen Arbeiten verfolgeu aber noch einen höheren Zweck. Der durch seine gelehrten Arbeiten rühmlichst bekannte Zacharias Frankel spricht einmal den Wunsch aus, es möchte die halachisch-kritische Forschung es dereinst so weit bringen, dass sie von einer jeden halachischen Bestimmung ihre Entwickelung im Laufe der Jahrhunderte bis zu ihrer endgiltigen Feststellung in Mischna und Talmud anzugeben vermöge. *) Wenn nun auch jener Wunsch Frankels bei dem Mangel der uns zu Gebote stehenden kritischen Hilfsmittel wohl ewig ein pium desiderium bleiben wird — sofern man nicht etwa ganz neue Funde macht, die uns besonders über die innere Entwickelung des nachexilischen Judentums bedeutend aufklären, — so ist es doch an der Zeit, dem Ideale, das Frankel gezeichnet, soweit es nur geht, näher zu rücken. Dass man aber da keinen Schritt vorwärts setzen kann, bevor man die ältere jüdische, d. h. in diesem Falle die ältere jüdisch - hellenistische Litteratur in ihrem ganzen Umfange auf ihren halachischen Gehalt geprüft, ist ganz klar. Frankel selbst ist mit gutem Beispiel vorangegangen und hat sich besonders die Untersuchung der Septuaginta auf halachische Elemente zur Aufgabe gemacht. (Vgl. seine Werke: „Vor-

*) Auch in neuester Zeit hat der schwed. Gelehrte S. A. Fries eine Geschichte der Halacha als äusserst wünschenswert hingestellt. So heisst es in seinem Vortrag „Moderne Darstellungen der Geschichte Israëls“ (gehalten am 1. Sptbr. 1897 auf dem religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm; a. d. Schwed. übers. v. G. Sterzel. Verlag v. J. C. B. Mohr, Freiburg i. B. 1898.) S. 21: „Für die rein politische Schilderung der Geschichte des jüd. Volkes während dieses Zeitraumes (sc. des nachexilischen) ist kaum noch viel zu thun übrig, wiewohl auch hier in vielen Punkten durchaus keine Einigkeit erzielt ist. Um so mehr hat noch auf dem Gebiete der inneren jüdischen Religionsgeschichte zu geschehen. Eine Geschichte der jüdischen „Halaka“ ist äusserst wünschenswert. . . .“

studien zur Septuaginta" u. „Einfluss der palaestin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik.") Seitdem sind verschiedene Arbeiten über das Verhältnis des Philo und des Josephus zur Halacha erschienen, und eine jede von ihnen ist als eine Vorarbeit zu einer Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Halacha anzusehen.

Den genannten Zwecken will auch die folgende Untersuchung über die jüdischen Gerichtshöfe und die jüdischen Strafgesetze nach Josephus dienen. Es ist jede Angabe des Josephus mit den betreffenden biblischen und rabbinischen Bestimmungen verglichen worden. Dabei glaubte Verf. zuweilen, besonders wo es den Anschein erwecken konnte, als ob Josephus in durchgängiger Uebereinstimmung mit der Halacha sei, die Darstellung der letzteren etwas erweitern zu müssen, um so zu zeigen, wieweit Josephus wieder von ihr abweicht. Verf. hat ferner peinlich zwischen Uebereinstimmung desselben mit dem Schriftwort und einer solchen mit der Halacha geschieden. (Es ist aber gerade in diesem Punkte besonders Ritter in seiner noch weiterhin zu erwähnenden Arbeit vielfach fehlgegangen. Ritter findet nämlich häufig bei Philo und ebenso bei Josephus eine Halacha, wo diese Autoren einfach das Bibelwort wiedergeben. So oft sich dem Verf. die Gelegenheit bot, hat er auf diesen Fehler hingewiesen). Andererseits hat man Josephus Irrtümer vorgeworfen, wo er, wenn auch nicht mit der Halacha, so doch immerhin mit der Schrift im Einklange ist. (Olitzki, in seiner weiter anzuführenden Schrift, begeht wiederholt diesen Fehler).

In Punkten, wo Josephus offenbar Irrtümer begeht, hat Verf. sich bemüht, die Quelle derselben zu entdecken. An einigen Stellen, wo Analoga zu Josephus' Angaben im jüdischen Schrifttume sich nicht finden, wo aber Josephus unverkennbar eine Tendenz verfolgt, ist in dieser Arbeit das römische Recht zur Erklärung herbeigezogen worden. Verf. glaubt in verschiedenen Fällen, sicher aber in einem Falle den Einfluss des röm. Rechts auf Josephus' (und

ebenso Philos) Darstellung auf das genaueste nachgewiesen zu haben. (Vgl. weiter Kap. 7.)

Es ist dieses um so interessanter, als wir hier zum ersten Male dem Eindringen römischer Rechtsideen in den jüdischen Gedankenkreis begegnen.

Bemerkungen zu dem Gegenstande unserer Arbeit finden sich nur äusserst wenige in den lateinischen Anmerkungen von Bernardus, Reland u. a. in der Haverkampschen Ausgabe des Josephus, ebensowenig bei Selden und selbst in den Arbeiten von Tachauer (d. Verhältn. von Fl. Jos. z. Bibel u. Tradition), Bloch (Quellen d. Fl. Jos. in seiner Archaeologie), Olitzki (Fl. Jos. und die Halacha. I. Teil: Opfergesetze), Grünbaum (d. Priestergesetze bei Fl. Jos.). Bei weitem am meisten aber hat Ritter (Philo u. d. Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Jos.) dem Verf. vorgearbeitet. Letzterer ist in vielen Punkten zu denselben Resultaten gelangt wie Ritter, was jedenfalls für die Sicherheit der Ergebnisse zeugt. Indess hat R., seinem Thema gemäss, den Gesetzen des Jos., soweit er sie behandelt, (mit verschwindenden Ausnahmen) nur äusserst kurze Besprechungen zuteil werden lassen. Er hat daher nur das, was bei Josephus als halachisch direkt in die Augen springt, und auch das nicht immer, aufgenommen. Zudem enthält aber Ritters Schrift eine Menge kleinerer und grösserer Irrtümer, sodass sich Verf. genötigt gesehen hat, fast auf jeder Seite Stellung gegen ihn zu nehmen.

Was die benützte Litteratur betrifft, so hat Verf., soweit sie vorhanden waren, kritische Ausgaben benützt und, soweit er sie erlangen konnte, die neuesten Auflagen der Bücher. Für das römische Recht war Verf. zuerst, da es ausführliche Zusammenfassungen aus neuester Zeit bis vor wenigen Wochen nicht gab, auf das alte Werk von Rein, auf einzelne Artikel der Paulyschen Realencyklopädie sowie auf das zwar etwas neuere, aber immerhin schon fast 30 Jahre zurückliegende Werk von Zumpt angewiesen. Erst kurz vor der Drucklegung dieser Arbeit erschien

Th. Mommsens Werk „Röm. Strafrecht“, und Verf. freut sich, dasselbe noch haben benutzen zu können.

Zu Grunde gelegt ist der Josephustext der kritischen Ausgabe von Niese.

Litteratur-Verzeichnis.

Quellen:

Josephus, ed. Niese.
Josephus, ed. Haverkamp.
Josephus, ed. Dindorf.
Philo, ed. Mangey.
Hebr. Bibel, mit Kommentaren v. Raschi, Ibn ‘Esra u. s. w.
Sepuaginta, ed. Tischd. 1880.
Targ. Onkelos, (Abdruck des Textes von Sabbionota) von A. Berliner, 1884, u. andere Targumedd.
Einzelne Partien d. T. Onk. bei Merx, Chrestomathia targumica (Porta-Ausgabe), 1888.
Targ. Jeruschalmi (genannt: T. Jonathan).
Fragmenten-Targ. (gen.: T. Jeruschalmi).
Peschittha, ed. Lee.
Vulgata.
Novum Testamentum, ed. Tischdf. 1869 u. ed. London.
Mischna, mit Commentaren Bertinora u. Tos'photh Jom tobh.
Halachische Midraschim:
Mechiltha (zu Exod.) } ed. Friedmann.
Sifre (zu Num. u. Deut.) } ed. Friedmann.
Sifra (zu Levit.), ed. Weiss.
Tosefta (ed. Zuckermandel).
Megillath Ta‘anith („Fastenrolle“).
Babylonischer Talmud.
Jerusalemischer Talmud ed. Krotoschin.

Jerusalemischer Talmud mit Kommentaren, ed. Sytomir.
Midrasch rabba.
Jalkut Schim'oni (ed. Frkf. a. O. 1709).

Litteratur:

Berliner, Einleitg. z. Targ. Onk.
Bloch, Quellen d. Fl. Jos. in seiner Archaeologie.
Dillmanns Kommentar z. Pentat.
Frankel, üb. d. Einfluss d. palaestin. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik.
Frankel, der gerichtl. Beweis nach mos.-talm. Recht.
Frankel, Grundlinien des mos.-talm. Eherechts (Jahresbericht d. jüd.-theol. Seminars, Breslau, 1860).
Frankel, zu den Targumen der Propheten (Jahresber.).
Freudenthal, hellenist. Studien.
Geiger, Urschrift.
Geiger, Sadducaeer u. Pharisaeer (Sonderabdr. aus Bd. II. d. jüd. Ztschr. f. Wissensch. u. Leben).
Geiger, hebr. Anhang zu seinen nachgelassenen Schriften.
Graetz, Gesch. d. Juden,
Bd. III (dritte Aufl.)
Bd. IV (zweite Aufl.)
Gronemann, die Jonathansche Pentateuchüberstzg. in ihrem Verhältn. z. Hal.
Grünbaum, die Priestergesetze bei Fl. Josephus.
Herzfeld, Geschichte d. Volkes Jisraël, Bd. 2 u. 3.
Herzfeld, Metrologische Voruntersuchgg. (in Bd. III der Jahrbücher für Gesch. d. Judentums u. der Juden).
Herzog u. Plitt, Realencykl. f. protest. Theologie u. Kirche.
Hoffmann, d. oberste Gerichtshof in d. Stadt d. Heiligtums (Beilage zum Jahresber. d. orthod. Rabbiner-Seminars, 1877—78).
Ja'ër, Komm. zu T. Onk. (abgedr. in Pentat. ed. Wilna 1886).
Kohut, Aruch completum.
Levy, Wtb. üb. Talm. u. Midr.

Litteraturzeitg., Theolog., Jahrg. IX.
Luther, Bibelübersetzg. Ausg. v. Niemeyer u. Bindseil.
Maimonides, Mischne Thora.
Misrachi (Superkomm. zu Raschi z. Pentat.)
Mommsen, röm. Strafrecht (1899).
Munk, Palaestina (Dtschc. Bearbtg. v. M. A. Levy).
Nethina laggēr, Komm. z. T. Onk., abgedr. in Pentat. ed. Wilna (1886).
Olitzki, Fl. Joseph u. die Halacha.
Pauly, Realencykl. f. d. class. Altert.
Rapoport, ʻErech Millin (talm. RWB, zum Buchst. א).
Rein, röm. Criminalrecht.
Ritter, Philo u. die Halacha.
Saalschütz, mosaisches Recht.
Siegfried, Philo v. Alexandria.
Schürer, Gesch. d. Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi (Bd. I, 1890; Bd. II, 1886).
Schulchan ʻAruch (Bd. II: Jore Deʻa: III: ʼEben ha-ʻEser; IV: Choschen Mischpat).
Selden, de Synedriis veterum Ebraeorum.
Schenkel, Bibellexicon.
Tachauer, d. Verhältn. v. Fl. Jos. z. Bib. u. Tradition.
Winer, Bibl. RWB. (III. Aufl. 1847—48).
Zipser, d. Fl. Jos. Werk: Ueber d. hohe Alter d. jüd. Volkes.
Zumpt, Criminalrecht d. röm. Republik.

Einleitung.

Flav. Josephus über die jüdischen Gerichtshöfe und Richter.

Josephus kennt zweierlei Gerichtshöfe, 1) Kollegien von sieben Richtern, sowie 2) den hohen Rat in Jerusalem mit einundsiebzig Mitgliedern. Am ausführlichsten handelt Josephus über die Gerichtsverfassung und die Richter in ant. IV, 8, 14 Anfg.[1]). Daselbst heisst es:

Ἀρχέτωσαν δὲ καθ' ἑκάστην πόλιν ἄνδρες ἑπτά κ. τ. λ,
„In jeder Stadt sollen sieben Männer die Herrschaft führen."

Dass sich Josephus diese Behörde zunächst als eine juristische dachte, geht daraus hervor, dass er sie „Richter" nennt und überhaupt von ihr wie von einer Justizbehörde spricht. So sagt er, dass die sieben Männer nicht nach Ansehen der Person urteilen dürfen, dass ihr Urteil ungiltig ist, wenn sie nachgewiesenermassen bestochen waren[2]) u. s. w.

Zu der Angabe, dass der Gerichtshof sieben Mitglieder haben solle, suchen wir aber vergebens nach einer Parallele im gesamten jüdischen Schrifttum. Die Schrift spricht nur davon, dass Richter in allen Thoren einzusetzen sind (Deut. 16, 18), gibt aber nirgends deren Zahl an. Die Mischna wiederum kennt nur das grosse Synedrion in Jerusalem

[1]) Vgl. aber noch das. IV, 8,38; vita 14; bell. Jud. II, 20,5.
[2]) Ebenso spricht er ant. IV, 8, 38 u. bell. Jud. II, 20, 5 von „sieben Richtern".

mit einundsiebzig Mitgliedern, ferner kleine Synedrien mit dreiundzwanzig Richtern, die in Städten von mindestens 120 Einwohnern einzusetzen sind, und schliesslich Kollegien von drei Richtern für noch kleinere Städte.[3]) Ein Siebener-Kollegium kennt auch die Halacha nicht. Nur in einem Falle, wenn es nämlich galt, einen Monat einzuschalten, trat nach Praeliminarien ein Siebener-Kollegium zusammen und schaltete den Monat ein.[4]) Natürlich war dieses weder ein ständiges noch überhaupt ein Richter-Kollegium.

Eigentlich berichtet ja Josephus nicht, dass zu seiner Zeit wirklich Siebener-Gerichte bestanden haben, sondern er legt die Vorschriften über die Gerichtsordnung wie alle anderen Gesetze dem Moses in den Mund. Wenn man aber bedenkt, dass weder die Schrift noch die Halacha etwas von sieben Richtern wissen, dass Josephus aber doch unmöglich die Siebenzahl, die ja wiederholt für die Richterbehörde bei ihm vorkommt, aus der Luft gegriffen haben kann, wenn man andererseits bedenkt, dass er sogar anerkannt spätere Institutionen auf Moses zurückführt[5]), und wenn man noch besonders in Betracht zieht, dass er von sich selbst erzählt, er habe in Galilaea zur Schlichtung leichterer Rechtshändel Siebenmänner-Gerichte eingesetzt[6]), so kann man keinen Augenblick zweifeln, dass Josephus hier die Zusammensetzung der Gerichte, wie sie zu seiner Zeit üblich war, zum Vorbilde genommen und sie nur antedatiert hat.[7])

Natürlich widerspricht die Angabe des Josephus der der Mischna. Ersterer kennt ja kein Kollegium von Drei-

---

[3]) Vgl. Mischna Synedrin 1,6; vgl. auch Maim. Hilchoth Synedrin 1,3. 4 und Frankel, der gerichtl. Beweis etc., S. 41ff.

[4]) Mischna Synedr. 1,2.

[5]) Vgl. Olitzki a. a. O. S. 13ff., 19f., 24f.

[6]) Vgl. bell. Jud. a. a O.

[7]) Dasselbe nimmt auch Geiger, Urschr., S. 115, an. Nur irrt G., wenn er meint, Jos. spreche hier nur von einem Magistrate. Vielmehr spricht Jos. zunächst von einer Richterbehörde, scheint sie sich aber auch mit Magistratsgewalt gedacht zu haben. S. weiter.

undzwanzig (resp. von drei Richtern), und letztere kennt wieder nicht die Siebenmänner-Gerichte. Wenn wir nun auch, wie es sich öfter zeigen wird, die religionsgesetzlichen Kenntnisse des Josephus nicht sonderlich hoch anschlagen, wenn wir auch sehen, wie er mitunter selbst gegen biblische Angaben verstösst, so können wir doch nicht umhin, ihn in seinen Angaben über die Gerichtsverfassung als Autorität anzusehen. Um über Zusammensetzung der städtischen Gerichte orientiert zu sein, dazu bedarf es wahrlich keiner Gelehrsamkeit; eine solche Kenntnis besitzt schon jeder Mann aus dem Volke. Sicher musste sie aber Josephus, ein Priester, ja einer der obersten Feldherren im jüd.-römischen Kriege und der Statthalter Galilaeas, besitzen. Da Jos. Kollegien von 23 Richtern nicht kennt, so dürfte der Schluss berechtigt sein, dass zu seiner Zeit solche Kollegien eben nicht existierten. Wir glauben daher, dass die mischnische Ansicht wohl Lehrmeinung gewesen sein mag, dass jedoch zu Josephus' Zeit ihr keine praktische Folge gegeben ward.

Im übrigen scheint es an und für sich nicht unwahrscheinlich, dass man für die Anzahl der Richter, die auf Erden an Gottes Stelle Recht sprechen[8]) und in deren Mitte man sich Gott richtend dachte,[9]) zu jener Zeit die heilige Sieben als kanonisch angenommen hat. Auch bei Bestimmung der Mitgliederzahl des grossen Synedrion spielte ja die Sieben eine bedeutsame Rolle.

Ausdrücklich schreibt Josephus den Siebenmännern, wie bereits bemerkt, nur das Amt von Richtern zu. Es scheint aber, dass er sich dieselben auch mit obrigkeitlicher Macht bekleidet dachte. Darauf dürfte nämlich der Ausdruck *ἀρχέτωσαν καθ' ἑκάστην πόλιν κ. τ. λ.* hinführen. Von einer *ἀρχή* konnte doch aber nur dann die Rede sein, wenn jene Behörde zugleich auch Magistratsgewalt besass.

---

[8]) Daher der Ausdruck אלהים für „Richter".

[9]) Vgl. Ps. 82,1.

Dann passt auch vortrefflich dazu, dass im Talmud ein Vorstand von „sieben Notabeln der Stadt“ (שבעה טובי העיר) erwähnt wird, der in städtischen und synagogalen Angelegenheiten kompetent war.[10]) Aus der Zeit her, wo für beide noch vereinigte Gewalten die Siebenzahl kanonisch gewesen, wäre alsdann in späterer Zeit, nachdem die juristisch-religiöse sich von dieser Zahl emancipiert, nur noch für die kommunale dieselbe beibehalten worden.[11])

Dass die Richter *οἱ καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν περὶ τὸ δίκαιον σπουδὴν προησκηκότες* sein sollen, dazu ist zu vergleichen Exod. 18, 21: „Du aber mögest dir ersehen aus dem ganzen Volke wackere Männer, die Gott fürchten, Männer der Wahrheit, die ungerechten Gewinn hassen.“ Auch die Halacha stellt an die Mitglieder des grossen und der kleinen Synedrien die höchsten Ansprüche hinsichtlich einer moralischen und religiösen Lebensführung, und selbst die Dreimänner, an die keine so hohen Anforderungen gestellt werden, sollen sich auszeichnen durch Weisheit, Demut, Gottesfurcht, Hass des äusseren Besitzes[12]) u. s. w.

Ἑκάστῃ δὲ ἀρχῇ δύο ἄνδρες ὑπηρέται διδόσθωσαν ἐκ τῆς τῶν Λευιτῶν φυλῆς.

„Jedem Vorstande sollen zwei Männer aus levitischem

---

[10]) Gem. Megilla 26a. Vgl. auch Graetz, Gesch. der Jud., III, S. 122; Schürer a. a. O. II (1886) S. 134f.; Ritter a. a. O. S. 105. Wenn letzterer einfach die Nachricht des Jos. mit der des Talmuds kombiniert und aus dieser Kombination darauf schliesst, dass die Behörde des Jos. auch kommunale Gewalt besessen zu haben scheint, so scheint uns zwar eine derartige Kombination willkürlich. Im Resultate stimmen wir aber aus anderem Grunde mit R. überein.

[11]) In Acta Apostolorum 6,3 wird noch erzählt, dass die zwölf Jünger einen Armenvorstand von sieben Mitgliedern eingesetzt hätten. — Im übrigen waren ja im Altertum gewöhnlich beide Gewalten vereinigt. Vgl. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael, II, S. 23: „Das Richteramt war im jüd. Altertume von Anfang an nicht auf die blosse Handhabung des Rechts eingeschränkt wie heutzutage: die unteren Richter, die Ortsältesten waren zugleich die Verweser der Gemeindeangelegenheiten“. Vgl. noch das. S. 392.

[12]) Vgl. Maim. Hilch. Synedr. 2,7.

Stamme als Diener beigegeben werden." Diese beiden Gerichtsdiener kennt auch die Halacha. Unter den 120 Einwohnern, die eine Stadt haben müsse, um darin ein kleines Synedrion errichten zu können, zählt die Gemara[13]) auch שני חזנין[14]) „zwei Diener" auf, die das Amt hatten, „den Schuldigen zu geisseln und die streitenden Parteien vor Gericht zu laden."[15]) Auch dass diese Diener aus levitischem Stamme sein sollen, gibt die Halacha nach II. Chr. 19, 11 (vgl. das. 34, 13 u. Nehem. 8, 11) an.[16]) [17])

---

[13]) Synedrin 17 b.

[14]) חזן bedeutet im talmudischen Spraehgebrauche nicht, wie im späteren Rabbinisch, „Vorbeter", sondern „Diener". Vgl. Levy, Wtb. für Talm. und Midr., und Kohut, Aruch completum s. v. — Uebrigens hat gerade das Wort ὑπηρέτης in Ev. Luc. 4,20 (vgl. Schürer a. a. O. II, S. 368 Anm. 75) die Bedeutung „Synagogendiener", und dazu stimmt es sehr gut, dass nach Mischna Maccoth 3,12 der חזן הכנסת, „der Synagogendiener" die Funktion der Geisselung versah. Die Bedeutng des Wortes ὑπηρέτης bei Jos. ist also auf das genaueste eruiert. Es ist der Synagogen- und zugleich Gerichtsdiener.

[15]) So erklärt Raschi zur Stelle Synedrin das.: להלקות החייב ולהזמין בעלי דינים לדין.

[16]) Vgl. Sifre Deut. P. 15 (f. 68b d. ed. Friedm.): „ושוטרים" אלו הלוים המכים ברצועה כענין שנאמר „ושוטרי (lies: ושוטרים) הלוים לפניכם". „„Und Schot'rim"" (Deut. 1,15), das sind die Leviten, die mit dem Riemen schlagen (die Geisselung geschah vermittelst eines Riemens; vgl. Mischna Maccoth 3. 12), wie es heisst: „„Und die Schot'rim die Leviten vor euch"" (II. Chr. 19,11). Vgl. noch Jebamoth 86b: אמר רב חסדא: בתחלה לא היו מעמידים שוטרים אלא מן הלוים שנאמר „ושוטרים הלוים לפניכם", עכשיו אין מעמידין שוטרים אלא מישראל „Es sagte R. Chisda: Zuerst ernannte man Schot'rim nur aus den Leviten, wie e. h.: „„Und die levitischen Schot'rim vor euch""; jetzt ernennt man Schot'rim nur aus israelit. Stamme". (Auf diese Weise hatte man nach R. Chisda die Leviten gestraft, weil sie nicht mit 'Esra aus Babylon nach dem heil. Lande zogen. Mein verehrter Lehrer Dr. D. Hoffmann in s. Schrift „der oberste Gerichtshof in d. Stadt des Heiligtums", S. 21 citiert als Beleg dafür, dass die Leviten die Schot'rim, d. h., nach halach. Auslegung, die Gerichtsdiener waren, nur die Stelle Jebhamoth a. a. O. Er hätte aber die ältere Sifrestelle anführen können. Auch die vorliegende Josephusstelle hat H. nicht

Wir führen zu den weiteren Angaben des Josephus noch einige Parallelen aus dem jüdischen Schrifttum an. Dass man den Richtern Ehre erweisen müsse, dazu ist

berücksichtigt. Sonst wäre er wohl zum Resultate gekommen, dass die Nachricht des R. Chisda, wenigstens soweit sie schon für die Zeit nach ʻEsra die Ausschliessung der Leviten vom Schot'rimamte berichtet, wohl als unhistorisch anzusehen ist, da ja noch zur Zeit des Jos. die Leviten als Gerichtsdiener fungiert zu haben scheinen. Zu R. Chisdas Zeit mag es allerdings Norm gewesen sein, Leviten nicht als solche anzustellen.

[17]) So einfach sich auch die Angabe des Jos. über die zwei *ὑπηρέται* aus der Halacha erklärt, so hat sie dennoch viele irrtümliche, ja ganz abenteuerliche Hypothesen zu ihrer Erklärung hervorgerufen. Den Anfang machte der grosse Grotius (seine Ansicht referieren Selden, de Synedriis veterum Ebraeorum, l. II, c. 6, IV, u. Bernardus in der Haverkampschen Edition des Jos. zu uns. Stelle Anm. 1). Grotius will nämlich die Angabe des Josephus von dem Siebenmännergerichte in Einklang bringen mit der hal. Angabe von den kleinen Synedrien mit 23 Mitgliedern. Um dieses zu erreichen, nimmt er an, dass Jos. jedem der Sieben zwei *ὑπηρέται*, d. h. zwei Assessoren beigegeben sein lässt, sodass Richter nebst Assessoren zusammen die Zahl 21 erreichen. Dazu seien noch zwei supernumerarii hinzugekommen, (aus Bernardus a. a. O. geht hervor, dass Grotius sich diese supernumerarii als die beiden Gerichtsschreiber dachte und sie „ex subselliis XLVI Candidatorum sive Advocatorum מן שורות של תלמידי חכמים“ („aus den Reihen der Gelehrtenjünger“) genommen sein lässt). Aber Jos. sagt ja nicht, dass jedem der Sieben 2 *ὑπηρέται* beigesellt werden sollen, sondern nur jedem Vorstandskollegium (*ἑκάστῃ ἀρχῇ*). Ausserdem schwebt Grotius' Annahme von 2 supernumerarii ja ganz in der Luft. Damit stürzt seine ganze, eines so grossen Mannes so unwürdige Hypothese zusammen. Wir wollen garnicht auf die Fehler, die Gr. in hal. Beziehg. begeht, besonderes Gewicht legen, wie z. B. dass er sich schon die Schreiber in der Zahl der 23 Richter dachte (während sie nach Mischna Synedr. 4,3, vergl. Gem. Synedr. 17b, besonders zu zählen sind), dass er ferner von 46 Candidati spricht (er hat somit angenommen, dass ausser dem Kollegium von 23 nur noch zwei Reihen zu je 23 „Gelehrtenjüngern“ der Verhandlung beiwohnten, während nach Mischna das. 4,4, vgl. Bartenora z. St., drei Reihen zu je 23 Jüngern assistierten) u. s. w. Mit Recht verwirft schon Selden a. a. O. seine Ansicht. Wenn S. aber seinerseits (u. nach ihm Bernardus) zur Ansicht des Jos. die halach. Angabe

folgender Passus zu vergleichen[18]): „Es heisst (Deut. 1, 16): „„Und ich befahl euren Richtern zu dieser Zeit““, und es heisst ferner: „„Und ich befahl euch um diese Zeit““ (das. V. 18): R. 'El'asar sagte: Es sagte R. Simlai: Darin liegt (einerseits, nämlich im letzten Verse) eine Ermahnung für die Gemeinde, dass sie den Richter (ehr)fürchten solle, und (andererseits, im ersten Verse) eine Ermahnung für den Richter, mit der Gemeinde Geduld zu haben.“

Dass man in Gegenwart der Richter nicht lästern noch einen sonstigen Frevel begehen dürfe, wie es bei Josephus weiter heisst, folgt schon aus dem Gebote, die Richter zu ehren. Wahrscheinlich hatte aber Josephus die

---

vergleicht, dass bei Einschaltung des Jahres ein Kollegium von Sieben fungierte, so haben wir bereits oben im Texte bemerkt, dass dieses Kollegium erstens kein ständiges und dann keine Richterbehörde war. Ebenso unhaltbar ist seine Meinung (der auch Bernardus das. beipflichtet u. die auch Ritter a. a. O. S. 106 vertritt), dass Jos. unter den 2 *ὑπηρέται* die beiden Gerichtsschreiber verstehe. Es spricht dagegen erstens der Ausdr. *ὑπηρέται* und zweitens, dass es sich nirgends findet, dass die Schreiber Leviten sein sollten, dass aber diese Bestimmung für die Gerichtsdiener in der Halacha wohl nachzuweisen ist. Geiger (Urschr. S. 115) findet in Josephus' Worten die Annahme bestätigt, dass in jeder Gerichtsbehörde Priester u. Leviten sein mussten. Dagegen bemerkt schon Graetz a. a. O. III, S. 122 Anm. 4 ganz richtig, dass ja nach Jos. die beiden Leviten nur Diener des Gerichts, nicht aber Mitglieder desselben seien. Nur Graetz das. S. 647 hat das richtige, im allgemeinen wenigstens, vermutet (ohne übrigens irgendwelche halach. Belegstelle beizubringen), indem er von den *ὑπηρέται* des Jos. sagt: „Sie waren wahrscheinlich die Vollstrecker der Gesetze und Verfügungen“. (Von Graetz' Identificierung dieser *ὑπηρέται* mit den זוגות, vgl. das. bei ihm, sehen wir hier ganz ab). Unsere halach. Belegstellen (vgl. die Anm. 14—16) haben es zur Gewissheit erhoben, dass die *ὑπηρέται* identisch sind mit den Gerichtsdienern, die nach der Halacha die Geisselung zu vollziehen u. die Parteien vor Gericht zu laden hatten.

[18]) Vergl. Synedrin 8a: כתיב „ואצוה את שופטיכם בעת ההיא“ וכתיב „ואצוה אתכם בעת ההיא“ אמר ר׳ אלעזר אמר ר׳ שמלאי: אזהרה לציבור שתהא אימת דיין עליהם ואזהרה לדיין שיסבול את הציבור. Vergl. noch Maimon. Hilch. Synedr. 25, 2. 3.

Worte der Schrift (Exod. 21, 27) im Sinne: „Elohim sollst du nicht fluchen“, wobei zu bemerken, dass nach R. Ismaël אלהים an dieser Stelle „Richter“ bedeutet.[19]) Weshalb aber Josephus auslegt, dass man in ihrer Gegenwart, anstatt dass man ihnen nicht fluchen dürfe, ist unklar.

Dass, wie Josephus weiter sagt, die Ehrfurcht vor Männern, die eine Ehrenstellung einnehmen, zugleich eine Scheu einflösst, Gott zu verachten, erinnert an einen anderen Passus bei Josephus, wonach es verboten ist, fremde Göttter zu lästern, schon um des Namens „Gott“ willen[20]). Entfernt ähnlich heisst es im Talmud[21]) von dem Epikureer (d. h. wie der Talmud weiter[22]) erklärt, von dem Verächter der Gelehrten), dass auf ihn der Schriftvers anzuwenden sei: „Denn das Wort Gottes verachtet er“ (Num. 15, 31). Also auch die Halacha setzt, wie Jos., eine Beziehung zwischen Verachtung von Volkslehrern und Verachtung Gottes.

Das Urteil der Richter, heisst es bei Jos. weiter, ist nur dann ungiltig, wenn man beweist, dass sie Geld angenommen, um das Recht zu beugen, oder wenn man durch andere Gründe beweist, dass sie nicht nach Recht geurteilt. Die Halacha geht noch weiter, wenn sie bestimmt[23]):

---

[19]) Vgl. Mechiltha Mischpatim P. 19 (f. 97a d. ed. Fr.). Vgl. auch LXX (V. 28): θεοὺς οὐ κακολογήσεις; Pesch. (V. 28): ܠܕܝܢܐ ܠܐ ܬܨܚܐ; vgl. noch die Targumim.

[20]) C. Apion. II, 33; vgl. weiter Kap. 2 Ende.

[21]) Vgl. Synedrin 99a.

[22]) Das. 99b; vgl. auch Maim. Hilchoth Thalmud Thora 6, 11.

[23]) Mischna B'choroth 4, 6: הנוטל שכרו לדון דיניו בטלים. Vergl. Maim. Hilch. Synedrin 23,5. (Im Kommentar Kesef Mischne das. wird noch die Ansicht des Rabbenu Nissim angeführt, wonach nicht nur das Urteil, bei dem man eine Bestechung des Richters erwiesen, sondern alle Urteile, die der bestechliche Richter auch in der Vergangenheit gefällt hatte, zu kassieren sind, mit Ausnahme der Urteile, bei denen der Richter sicher nicht bestochen war.) Vgl. auch Saalschütz a. a. O. S. 601 Anm. 766. Vgl. noch im Kommentar des Obadja Bertinora zu Mischna B'choroth a. a. O. die kulturhistorisch interessante Polemik desselben gegen die Rabbiner des

„Wer seinen Lohn für das Rechtsprechen nimmt, dessen Urteile sind ungiltig", also selbst, wenn der Richter kein falsches Urteil fällt. Der Talmud[24]) erzählt, dass verschiedene Gesetzeslehrer, als ihnen von anderen ganz geringfügige Gefälligkeiten erwiesen wurden, sich für untauglich erklärten, jenen Recht zu sprechen, indem dieselben durch ihre Zuvorkommenheit bei ihnen schon ein günstiges Vorurteil erweckt hätten.

Dass das Urteil der Richter auch ungiltig ist, wenn man sonst nachweisen kann, dass sie nicht nach Recht geurteilt, findet seine Erklärung in folgender Halacha[25]): „Wenn ein Richter in Geldprocessen gerichtet und sich geirrt hat, und zwar in Dingen sich geirrt hat, die offenbar und allgemein bekannt, als da sind Bestimmungen, die in Mischna und Gemara ausdrücklich angeführt sind, so hebt man das Urteil auf und führt den Rechtshandel auf den status quo ante zurück und richtet dann darin nach Fug und Recht."

Uebrigens drückt sich Jos. hier inbetreff des bestechlichen Richters viel massvoller aus als in seiner Schrift c. Ap. II, 27. Daselbst sagt er nämlich: *Δικάζων εἰ δῶρά τις λάβοι θάνατος ἡ ζημία.* Aber weder die Schrift noch die Halacha bestimmt für den Richter, der Geschenke angenommen, die Todesstrafe. Sicherlich verfolgt Josephus hier wieder die Tendenz, seinen heidnischen Zeitgenossen an einer so strengen Bestimmung das tiefe Gerechtigkeitsgefühl, das sein Volk beseele, zu erweisen.[26]) Dazu passt es wieder sehr gut, dass diese seine Angabe sich in der

---

deutschen Ritus, die für Vornahme von Ehescheidungen Bezahlung nahmen, und die Rechtfertigung derselben im Komm. Tos'photh Jom tobh z. St.

[24]) Kethuboth 105b; vgl. Maim. Hilch. Synedr. 23,3.

[25]) Vgl. Maim. das. 6,1. Vgl. noch fernere Details das. weiter. In welchem Falle man in Kapitalprocessen ein Urteil aufheben konnte, vgl. Note 2.

[26]) Vgl. Kap. 7.

Schrift findet, die die Apologie seines Volks und seiner Religion bezweckt. Als Muster für die betreffende Angabe dienten vielleicht wiederum die Bestimmungen des römischen Rechts. Nach der „lex Cornelia de sicariis“ verfiel der ungerechte Richter der „aquae et ignis interdictio“.[27]) Der Rechtslehrer Paulus sagt dagegen[28]): „Judex, qui in caput fortunasque hominis pecuniam accepit, in insulam bonis ademptis deportetur.“ Allerdings ist hier überall nur von dem Falle die Rede, dass Richter sich in Kapitalfragen hatten bestechen lassen. Aber auch Josephus, der ja sogar das höchste Strafmass, die Todestrafe, angibt, dürfte nur diesen Fall gemeint haben,[29]) da es nicht denkbar ist, dass er selbst für Bestechungen in kleinlichen Geldprocessen dem jüdischen Gesetze eine so grosse Strenge beimessen wollte. Als biblische Begründung dienten Jos. wohl wieder die Worte der Schrift (Deut. 19, 19): „So sollst du ihm thun, wie er gesonnen hat, seinem Bruder zu thun“[30]) und ferner die Worte (das. 27, 25): „Verflucht sei, wer Bestechung nimmt, um eine Person zu töten unschuldigen Blutes“.

Dass, wie es weiter bei Jos. heisst, Gott selbst herabgesetzt wird, wenn die Richter aus Furcht vor der Macht ein ungerechtes Urteil fällen, ist schon ein Gedanke, der sich von selbst aufdrängt. Dazu ist noch folgender Passus des Sifra[31]) zu vergleichen: „„Ihr sollt nicht Unrecht

---

[27]) Vgl. Pauly, Realencykl. IV, SS. 360, 362, 969 u. Mommsen, röm. Strafr. S. 677.

[28]) Vgl. Zumpt, Criminalrecht der röm. Republ. II, Abtlg. 2, S. 26 Anm. c); vergl. noch Rein, röm. Criminalr. S. 410 ff. Diese Strafe trat erst später für die Verbannung ein u. zw. bei Personen besserer Stände. In leichteren Fällen ward auf Relegation für Lebenszeit nebst Verlust des halben Vermögens oder auf Ehrenstrafen erkannt. S. Mommsen das.

[29]) Vgl. Zipser, „d. Fl. Josephus' Werk: Das hohe Alter des jüd. Volkes“, S. 175.

[30]) Vgl. Zipser das.; vgl. auch weiter Kap. 7 gegen Ende.

[31]) Sifra K'doschim Par. 2, Per. 2 Anfg. (f. 88 d der ed.

thun beim Recht““ (Levit. 19, 15), (d. h.) beim Rechtsprechen; das lehrt, dass der Richter, der das Recht verdreht, ... fünf Dinge verursacht: Er verunreinigt das Land, entweiht den göttlichen Namen“ u. s. w.

Wissen die Richter nicht zu entscheiden, heisst es weiter, so sollen sie den Fall vor den Hohenpriester, den Propheten und die Aeltesten in der hl. Stadt bringen. Jos. hat hierbei die Schriftstelle Deut. 17, 18 ff. im Sinne. Während daselbst aber nur von den Priestern, den Leviten, und ferner von dem שופט die Rede ist, versteht Jos. dennoch darunter das ganze Synedrion, da er ja, abgesehen von dem *ἀρχιερεύς* und dem *προφήτης*, noch von der *γερουσία* spricht.[32]) Auch die Halacha[33]) lässt die Schriftstelle von dem höchsten Gerichtshofe, dem grossen Synedrion in Jerusalem handeln, das die letzte Instanz in rechtlichen und rituellen Fragen sei. Josephus hält diesen hohen Rat nicht für ein Appellationsgericht für die streitenden Parteien, sondern nur für eine Berufungsinstanz bei abweichender Meinung der Richter, was auch durchaus richtig.[34])

Was Josephus hier unter dem *προφήτης* versteht, ist

Weiss): „לא תעשו עול במשפט“, בדין. מלמד שהדיין המקלקל את הדין . . . גורם לחמשה דברים: מטמא את הארץ ומחלל את השם וכו׳(ו). Olitzki a. a. O. S. 21 verweist noch auf Debharim rabba sect. 5. Er meint wohl den Passus: אמר הקב״ה לישראל בזכות שאתם משמרים את הדין אני מתגבה „Es spricht der Heilige, gelobt sei Er, zu Israel: Im Verdienste dessen, dass ihr das Recht wahret, werde ich erhöht“. Aber Jos. spricht ja hier negativ, näml. dass Gott durch ein ungerechtes Urteil herabgesetzt wird.

[32]) Vgl. D. Hoffmann, d. oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums, S. 25.

[33]) Vgl. Mischna Synedr. 11,2.

[34]) Vgl. Saalsch. a. a. O. S. 56 und S. 596 ff. sowie die Anm. 763 u. 764; Frankel, der gerichtl. Beweis, S. 66 f u. S. 84; Munk, Palaestina (Bearbtg. v. Levy) II, S. 402; Hoffmann a. a. O. S. 8. Nur in Geldprocessen gab es eine Berufung der Parteien; vergl. Maim. Hilch. Synedr. 6, 6 ff. Unter welchen Umständen eine solche erfolgen konnte, vgl. das. Hal. 8.

nicht recht klar. An einigen anderen Stellen[35]) meint er damit den Priester, der vermittelst der Urim und Thummim Gottes Willen offenbart. An unserer Stelle das Wort in derselben Bedeutung zu nehmen[36]), ist deswegen misslich, da Josephus ὅ τε ἀρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης schreibt, während doch alsdann der ἀρχιερεύς, der nach Exod. 28, 30 die Urim und Thummim trug, identisch wäre mit dem προφήτης. Wahrscheinlich meint aber Jos. den שופט der Schrift (Deut. a. a. O.), verstand aber unter demselben, nach Analogie der Richter-Propheten, wohl nicht nur den weltlichen Führer, der jedesmal an Mosis Stelle getreten war, sondern auch dessen jedesmaligen Nachfolger im Prophetenamte, den נביא, den Moses dem Volke Israel verheissen und dem zu folgen er befohlen hatte.[37]) Insofern aber an unserer Stelle, wo es sich ja um Entscheidung in zweifelhaften Dingen handelt, nicht die Regenten —, sondern die prophetische Thätigkeit des שופט gemeint zu sein schien, übersetzte er jenes Wort durch προφήτης.[38])

---

[35]) Ant. VI, 12,7; 13,1; vgl. Hoffmann a. a. O. S. 25.

[36]) wie Hoffmann das. es als die eine Möglichkeit hinstellt.

[37]) Deut. 18,15. 18.

[38]) Ungefähr auf dasselbe läuft es hinaus, wenn Hoffm. a. a. O. es als andere Möglichkeit hinstellt, dass Jos. hier zunächst an den Hohenpr. 'El'asar und an den Propheten Josua gedacht. Jos. hat aber doch wohl keinen speciellen Propheten, sondern wohl die Richter-Propheten überhaupt im Sinne gehabt. — Hoffm. a. a. O. meint, dass sich Jos. diesen hohen Rat von den ältesten Zeiten her ständig in Wirksamkeit denkt. Aber die Beweise H.s für diese Annahme sind nicht ausreichend. H. citiert selbst ant. V, 2,7 wonach nach dem Tode Josuas die γερουσία nicht ernannt wurde. Wenn er aber weiter schreibt, dass nach ant. VI, 5,4 18 Jahre später die alte Ordnung wiederhergestellt wurde, und er darunter die Wiedereinsetzung der γερουσία versteht, so ist zu bemerken, dass Jos. an dieser Stelle nur von der Wiedereinsetzung eines Regenten, nicht aber von der der γερουσία spricht. Richtig ist es, dass Jos. zu 'Elis Zeit den Rat bestehen lässt. Da folgt aber Jos. der Angabe der Schrift (I Sam. 4,3), dass זקני ישראל beim Kampfe gegen die Philister im Lager zugegen waren. Er denkt sich dieselben

Ueber die Mitgliederzahl des höchsten Gerichts gibt Jos. an unserer Stelle keine Auskunft. Hingegen ist aus seiner Mitteilung bell. Jud. II, 20, 5, dass er in Galilaea (ausser kleineren Gerichten) einen höchsten Rat mit 70 Aeltesten eingesetzt (mit ihm als Präsidenten waren es also 71 Synedristen), zu entnehmen, dass er den obersten Gerichtshof in Jerusalem zu 71 Mitgliedern annimmt, genau wie die Halacha es bestimmt.[39]) Ob Jos. sich auch für die älteste Zeit eine solche Anzahl von Synedristen im höchsten Rate dachte, ist zwar nicht direkt zu erweisen, dürfte aber deswegen anzunehmen sein, weil er c. Ap. II, 20 sagt, dass die jüdischen Gesetze seit der ältesten Zeit keine Veränderung erfahren hätten.

---

allerdings als *γερουσία* u. lässt sie in Silo residieren. Aus Josephus' Bericht von dem Obertribunal des Josaphat (ant. IX, 1, 1) kann man nicht mit Hoffm. schliessen, dass nach Jos. in der Königszeit überhaupt ein solches höchstes Gericht existierte. Jos. sagt ja nur im Einklang mit II Chr. 19, 8 ff, dass Josaph. das Gericht in Jerus. eingesetzt. Bekanntlich will man aus dem Bericht der Schrift gerade das Gegenteil schliessen, dass nämlich vor Josaphat ein solches Gericht in Jerus. nicht bestanden hat. (Was H. gegen einen solchen Schluss eingewendet (S. 24), ist sogar nicht einmal von Belang). Ebenso wenig beweist H. etwas mit der Angabe des Jos. (das. X, 4, 1), dass der König Josias der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* gefolgt sei. Jos. kann sich ja die Tradition ohne einen ständigen Rat fortgepflanzt gedacht haben, näml. durch Propheten und Gesetzeslehrer. H. scheint (vergl. das. S. 25 Anm. 3) in c. Ap. II, 20—21 einen Beweis für s. Annahme zu sehen. Jos. sagt dort, dass die Lehre stets unverändert geblieben sei. Aber Jos. konnte sich ja die Lehre, wie bemerkt, durch Gottesmänner treu u. unverändert überliefert denken. In einer Randnote zu seinem Handexemplar (das mir vorgelegen) macht mein verehrter Lehrer noch darauf aufmerksam, dass nach ant. IV, 8, 17 Moses es künftigen Königen zur Pflicht macht, nichts ohne den Rat des Hohenpriesters u. der Gerusiasten zu thun. Folgt denn aber aus dieser Angabe des Jos. schon, dass er wirklich angenommen, die Könige hätten der betr. Mahnung stets Folge geleistet, sodass in der That immer eine *γερουσία* vorhanden war?

[39]) S. die Belegstelle oben Anm. 3.

An unserer Stelle lässt Josephus das höchste Gericht nur bei zweifelhaften Rechtsfällen die höchste Instanz bilden, ebenso in ant. IX, 1, 1 wo er von dem Obergericht des Josaphat spricht.[40]) Die Schrift (Deut. 17, 8) meint es dem einfachen Sinne nach nicht anders.[41]) Nach der Halacha aber hat der höchste Gerichtshof bei allen Zweifeln auf dem ganzen Gebiete des Religionsgesetzes das letzte Wort zu sprechen.[42])

Als Haupt des grossen Synedrion scheint sich Josephus den Hohenpriester gedacht zu haben. Von diesem sagt er nämlich c. Ap. II, 23, dass er „die Gesetze zu hüten,[43])

---

[40]) Vgl. Hoffm. a. a. O. S. 25 unten u. 26 oben.

[41]) Vgl. Ibn 'Esra z. St.

[42]) Die Halacha (vergl. Sifre Deut. P. 152 Anfg., f. 104b d. ed. Fr.) fasst eben die Worte der Schrift a. a. O. V. 8 בין דם לדם „zwischen Blut und Blut“ auf in der Bedeutung בין דם נדה לדם זיבה לדם יולדת „sei es (dass) inbetr. von Blut der Menstruation oder inbetr. von Blut des (aussergewöhnlichen) Blutflusses oder inbetr. von Blut der Wöchnerin“ (die Richter verschiedener Meinung waren). Die Worte בין נגע לנגע sollen wieder bedeuten: בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים „sei es inbetr. von Plagen (des Aussatzes) an Menschen oder inbetr. von Plagen an Häusern oder inbetr. von Plagen an Gewändern“ u. s. w. (Vgl. auch Synedr. 87a u. Raschi das.). Vgl. noch zur Hal. T. Onk. u. T. Jon. Die halach. Auffassg. gibt z. T. sogar die Pesch. wieder: ܘܟܠ ܡܚܘܬܐ ܕܓܪܒܐ ܠܟܠ ܡܚܘܬܐ ܕܓܪܒܐ Vgl. zur Hal. noch Hoffm. a. a. O. S. 5ff.

[43]) Was Jos. mit *φυλάξει τοὺς νόμους* meint, ist nicht recht klar. Hoffm. a. a. O. S. 26 meint, dass Jos. sich hier in Uebereinstimmung mit der Hal. das oberste Gericht nicht nur als letzte Instanz bei Rechtssachen, sondern bei allen strittigen Fällen auf dem ganzen Gebiete des Religionsgesetzes gedacht, da er ja von Ueberwachung des Gesetzes redet. Vielleicht ist dies zutreffend. Vielleicht kann man aber auch annehmen, dass Jos. dem Hohenpriester hier das Amt zuschreibt, darüber zu wachen, dass die Gesetze auch wirklich ausgeübt werden. Dazu ist zu vergleichen, dass die Schot'rim von Seiten des Gerichts den Befehl hatten, auf Märkten u. Strassen umherzuziehen, sich in den Verkaufsläden umzusehen, die Marktpreise festzusetzen, die Masse (Gewichte) zu kontrollieren, und jeden, den sie Unrecht thun sahen, zum Gerichtshofe zu bringen. Vgl. dazu

über zweifelhafte Dinge zu entscheiden, die überführten zu strafen hat". Da Jos. hier dem Hohenpriester Machtbefugnisse zuspricht, die eigentlich dem gesamten Synedrion zustehen, so dürfte Jos. ihn sich als den Hauptrepräsentanten des Synedrion, als dessen Präsidenten vorgestellt haben.[44]) Sicherlich denkt er ihn sich hier nur im Verein mit dem Synedrion. Dies geht schon daraus hervor, dass er sagt, wer dem Hohenpriester nicht gehorche, müsse den Tod erleiden, und damit zielt er natürlich auf Deut. a. a. O. hin, wo aber nur von einem Zuwiderhandeln gegen die Beschlüsse des obersten Gerichtes die Rede sein kann. Josephus' Schweigen über den Rat erklärt sich aber an dieser Stelle leicht daraus, dass er hier garnicht von diesem, sondern von Tempel, Priestern und Opfern sprechen will.

Schliesslich sei bemerkt, dass nach ant. XIV, 9,3. 4.5 (vgl. auch XX, 9, 1) Kapitalverbrechen vor dem grossen Rate in Jerusalem abgeurteilt worden sind,[45]) während nach der Halacha jedes kleine Synedrion von Dreiundzwanzig die Kompetenz dazu hatte.[46])

Maim. Hilch. Synedr. 1,1. Im Kommentar Lechem Mischne das. wird folgender Passus aus Pesiktha citiert: ושוטרים אלו שוטרי ישראל בעלי אגרופים המכריחים את העם לשמוע דברי תורה. „Und Schot'rim, das sind die Schot'rim Israels, handfeste Männer, die das Volk zwingen, die Worte der Lehre zu hören (beachten)".

[44]) Vgl. noch Schürer II, 155f. und die weiterhin angegebenen Evangelienstellen. S. dagegen Graetz a. a. O. III S. 110 u. Anm. 1.

[45]) Aus Ev. Matth. 26,3. 14. 57ff; 27,1f und Parallelstellen scheint ebenfalls hervorzugehen, dass Jesus durch das grosse Synedrion verurteilt worden ist. Graetz a. a. O. S. 324 meint, jedenfalls auf Grund der halach. Bestimmung (s. folg. Anm.), dass Jesus von dem kleinen Synedrion verurteilt worden ist; es entspricht diese Annahme aber wohl nicht den Thatsachen.

[46]) Mischna Synedrin 1,4: דיני נפשות בעשרים ושלשה „Kapitalprocesse (werden geführt) durch Dreiundzwanzig".

Die jüdischen Strafgesetze bei Fl. Josephus.

I. Verbrechen gegen die Gottheit:

Kap. 1. Lästerung Gottes.

Ὁ δὲ βλασφημήσας θεὸν καταλευσθεὶς κρεμάσθω δι' ἡμέρας καὶ ἀτίμως καὶ ἀφανῶς θαπτέσθω[1]).

„Wer Gott gelästert hat, soll, nachdem er gesteinigt worden ist, den Tag über hängen und in verächtlicher und schimpflicher Weise begraben werden".

Vgl. dazu die Schriftstelle Levit. 24, 13 ff.

Josephus erörtert nicht, was unter Gotteslästerung zu verstehen sei; er hält die Merkmale derselben für genügend bekannt und geht gleich auf die daraufstehende Strafe ein. Der Ausdruck *καταλεύω*[2]), dessen er sich bedient, weist darauf hin, dass er sich unter Steinigungsstrafe ein Bewerfen des Delinquenten mit Steinen, wie es bei anderen Völkern üblich war, gedacht. Diese Auffassung stimmt zwar mit dem wörtlichen Sinn der im Pentateuch gebrauchten Verba רגם und סקל[3]) überein. Die Halacha hält

[1]) Jos. antiquitates IV, 8, 6; vergl. über dieses Gesetz noch Bernardus in der Haverkampschen ed. des Jos. tom. I S. 229 Anm. 2; Ritter, Philo u die Halacha, S. 23; Bloch, die Quellen d. Fl. Josephus, S. 133f; Olitzki, Fl. Jos. u. die Halacha (Opfergesetze), S. 20f.; Grünbaum, die Priestergesetze bei Fl. Jos., S. 12.

[2]) Die LXX brauchen in gleicher Bedeutung für das hebr. סקל und רגם das Verb *λιθοβολεῖν*; vergl. z. B. Exod. 19, 13; 21, 28; Lev. 24,15.

[3]) Mit dem häufigen Zusatze „mit Steinen", so z. B. Lev. das. V. 23; ferner das. 20,2. 27; Deut. 13,11 u. m. St.

indes das Steinigen im buchstäblichen Sinne dieses Wortes nicht für ein integrierendes Moment der Steinigungsstrafe. Die Mischna[4]) sagt darüber folgendes: „Das Steinigungsgerüst war zwei Männer hoch. Einer von den Zeugen stösst ihn (den Verbrecher) auf die Lenden (so dass er hinabstürzt) . . . ., stirbt er dadurch, so hat man der Pflicht (des Steinigens) genügt. Im anderen Falle nimmt der andere Zeuge einen Stein[5]) und wirft ihn auf sein Herz; ist er alsdann tot, so hat man der Pflicht genügt; wo nicht, so erfolgt seine Steinigung durch ganz Israel (d. h. durch alle anwesenden Israeliten), wie es heisst Deut. 17, 7): „Die Hand der Zeugen sei zuerst an ihm, ihn zu töten, und die Hand des ganzen Volkes zuletzt“. Es ist also nach der Halacha eine Steinigung nicht unbedingt erforderlich, dann nämlich nicht, wenn der Verbrecher schon durch den Sturz um das Leben gekommen ist.

Auffallend ist es allerdings, dass Josephus diese halachische Bestimmung nicht kennt.[6]) Sicherlich muss sie

---

[4]) Mischna Synedrin 6,4: בית הסקילה היה גבוה שתי קומות. אחד מן העדים דוחפו על מתניו . . . אם מת בה יצא, ואם לאו השני נוטל את האבן ונותנה על לבו. אם מת בה יצא, ואם לאו רגיכתו בכל ישראל שנאמר יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה. Vgl. noch Maimonides, Mischne Thora, Hilchoth Synedrin 15, 1 und Saalschütz, Mosaisches Recht, S. 462 Anm. 580.

[5]) Die in der Gemara Synedrin 45 b citierte Barajtha (ברייתא = aussenstehende, apokryphe Mischna) spricht von einem Steine, der so schwer war, dass zwei Männer ihn tragen mussten. Die Gemara das. erklärt nach einer anderen Barajtha, (nach welcher der Stein jedesmal unweit des vermittelst desselben gesteinigten Verbrechers begraben werden musste), dass zu jeder Steinigung ein neuer Stein vorbereitet wurde. Vergl. auch Tosephtha Synedrin Perek 9 (ed. Zuckermandel S. 429) u. Maimon. a. a. O.

[6]) Anzunehmen aber, dass Josephus den landläufigen Ausdruck *καταλεύω* angewendet hat, ohne die eigentliche Bedeutung desselben damit zu verbinden — gleichwie ja die Halachisten von סקילה „Steinigung“ sprechen, ohne diese für durchaus erforderlich zu halten, — scheint umso misslicher, als Jos., wie wir im Laufe der

zu seiner Zeit vorhanden gewesen sein. Dies geht schon daraus hervor, dass das halach. Schrifttum, das uns ja sonst fortwährend Meinungsverschiedenheiten zeigt, gerade in dieser Beziehung auch nicht eine abweichende Ansicht verzeichnet, und dies wäre ganz unerklärlich, wenn selbst noch zu Josephus' Zeit[7]) die Halacha irgendwie zweifelhaft gewesen wäre. Indes ist zu bedenken, dass zur Zeit des Josephus nur in seltenen Fällen Todesurteile vom Synedrion gefällt worden sind; das „ius gladii“ war ja den Juden von den Römern entzogen worden, und das Synedrion durfte nur nach Einholung der Erlaubnis des römischen Procurators über Leben uno Tod richten.[8]) Ueber-

---

folgenden Untersuchungen noch sehen werden, auch inbetreff der Art und Weise der Verbrennungsstrafe von der Halacha abweicht (vgl. weiter Kap. 14 Anm. 13).

[7]) Jos. vollendete seine antiquitates im 13. Regierungsjahre Domitians, wie er selbst am Ende derselben angibt, d. h. also im Jahre 93 n. Chr. Geb. (vergl. auch Graetz, Gesch. der Juden, III S. 594f.). Die Mischna ist etwas weniger oder etwas mehr als ein Jahrhundert später redigiert worden, entweder 189 oder 219 n. Chr. Vgl. Graetz das. IV Note 1.

[8]) Vgl. antiq. XX, 9,1; Jerusalem. Talmud Synedrin Perek 1, Halacha 1: קודם ארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות מישראל „Mehr denn 40 Jahre vor Zerstörung des Tempels wurde Israel das Recht der Entscheidung über Leben und Tod genommen.“ Vgl. noch das. Per. 7, Hal. 2; ferner D. Hoffmann, d. oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligtums, S. 45; Graetz a. a. O. III, Note 25; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes z. Z. Jesu Christi, II, SS. 160—162. — Nach dem Talmud wäre das Synedrion 40 Jahre vor Zerstörung des Tempels aus der Quaderhalle im Tempel (לשכת הגזית) ausgwandert und nach den Tabernen auf dem Tempelberge (חנויות) übergesiedelt. Damit seien die kleinen Synedrien unfähig geworden Todesurteile zu fällen, indem dies nur dann zulässig, wenn d. Opferdienst bestehe und das Synedrion der Einundsiebzig seinen Sitz in der Quaderhalle habe. Vgl. die Nachweise bei Hoffm. a. a. O. das. u. S. 5. Wenn aber in 'Abhoda sara 8b R. Nachman b. Jizchak die Meinung vertritt, das Synedrion habe aus freien Stücken die Quaderhalle verlassen u. damit die Möglichkeit aufgehoben, Todesurteile zu fällen, weil die Mordthaten sich derart häuften, dass es nicht möglich war, darüber abzuurteilen, so ist dieses ein historisches Missverständnis,

dies sassen zu jener Zeit Sadducäer im Synedrion, die gewiss eifrigst bestrebt waren, ihrem Principe, nur dem Buchstaben der Schrift zu folgen, die traditionellen Erklärungen aber zu verwerfen, zum Siege zu verhelfen. Dass in der That sadducäische Justificationen vorkamen, ist unzweifelhaft, wie sich an anderer Stelle zeigen wird.[9]) Sicherlich haben aber die Sadducäer nicht die oben erwähnte halachische Ansicht über die Art und Weise der Steinigung geteilt, sondern, nach dem Wortlaute der Schrift, ein wirkliches Bewerfen des Verbrechers mit Steinen als notwendig erachtet. Aus nach sadducäischer Theorie geübter Praxis dürfte nun Josephus, der übrigens Pharisäer war[10]), seine Ansicht abstrahiert haben. Einzusehen aber, dass eine derartige Hinrichtungsweise der pharisäischen Anschauung widersprach, dazu besass er wohl nicht genügende Gesetzeskenntnis.

Aus den Worten des Josephus *καταλευσθεὶς κρεμάσθω* geht hervor, dass er die Procedur des Hängens nicht etwa als eine Hinrichtungsart, sondern als einen Akt, der an dem Leichname des Gerichteten vorzunehmen sei, angesehen hat[11]). Diese Auffassung der Schriftstelle Deut. 21, 22 ff. ist auch die einzig richtige.[12])

Dass der Gotteslästerer gehängt wird, lehrt auch die Mischna[13]): „Alle, die gesteinigt werden, werden (alsdann)

---

das durch die angef. Stellen aus Jos. und dem jerus. Talmud berichtigt wird. Es mag aber gerade umgekehrt die Einschränkung der jüd. Gerichtsbarkeit seitens der Römer den Anlass zur Auswanderung des grossen Synedrion gegeben haben.

[9]) S. weiter Kap. 14 Anm. 15.

[10]) Vgl. Jos. vita, Cap. II Ende.

[11]) Seltsam ist es, dass Ritter a. a. O. S. 23 den Philo, der dieselbe Ansicht von dem Akt des Aufknüpfens hat, darin in Uebereinstimmung gerade mit der Halacha findet. Muss doch jede gesunde Exegese, ganz unabhängig von der jüd. Tradition, zu dieser Auffassung gelangen!

[12]) Vgl. Munk, Palästina (Dtsche. Bearb. v. M. A. Levy), II, S. 447, Dillmanns Komment. z. Deuteronomiumst.

[13]) Synedrin 6,4: כל הנסקלין נתלין, דברי ר׳ אליעזר, וחכמים אומרים

gehängt; so lehrt R. 'Eli'eser. Die Weisen aber lehren: Nur der Gotteslästerer und der, welcher Abgötterei treibt, werden gehängt". Da Josephus gerade beim Gotteslästerer von jener Procedur spricht, bei anderen Verbrechern dagegen, z. B. bei der nicht als Jungfrau erfundenen Ehefrau[14]), die ja ebenfalls den Steinigungstod erleidet, nichts davon erwähnt, so würde sich ergeben, dass er nicht bei jedem Hingerichteten, auch nicht bei jedem Gesteinigten jene Procedur in Anwendung kommen lässt. Er würde somit mit den „Weisen" der Mischna übereinstimmen[14a]). Eine andere Stelle bei Josephus[15]) scheint allerdings zu beweisen, dass derselbe bei allen Hingerichteten die Strafe des Aufknüpfens in Vollzug kommen lässt

Wie lange der Leichnam hängen soll, gibt die Schrift (Deut. a. a. O.) nicht an. Sie bestimmt nur, dass es nicht über Nacht zu währen hat, vielmehr soll die Bestattung noch an demselben Tage stattfinden (das. V. 23). Die Mischna bestimmt indes darüber[16]): „Man knüpft ihn sofort wieder los". Ebenso heisst es in einer Barajtha[17]): „Man zieht ihn (den Urteilsspruch) bis nahe zu Sonnenuntergang hin, fällt (dann) sein Urteil, tötet ihn und hängt ihn alsdann. Einer knüpft ihn auf, der andere knüpft ihn (d. h. sofort) wieder los, (nur) um das Gebot des Aufhängens zu erfüllen".

אינו נתלה אלא המגדף והעובד כוכבים ומזלות. Vgl. noch Sifre Deuteron. P. 221 (ed. Friedmann f. 114b), s. v. ותלית אותו; vgl. noch Maim. a. a. O. Hal. 6.

[14]) Antiq. IV, 8,23. Vgl. weiter die Behandlung dieser Stelle Kap. 14. — [14a]) Vgl. die in Anm. 1 citirten Arbeiten a. a. O.

[15]) Vergl. antiq. IV, 8,24 und die Behandlung dieser Stelle, Kap. 3.

[16]) Mischna Synedr. 6,4: ומתירין אותו מיד.

[17]) Gemara Synedrin f. 46b: משהין אותו עד סמוך לשקיעת החמה וגומרין את דינו וממיתין אותו ואחר כך תולין אותו. אחד קושר ואחד מתיר כדי לקיים מצות תליה. Vergl. noch Tosefta Synedr. P. 9 (ed. Zuckerm. S. 429), Sifre Deut. a. a. O. s. v. לא תלין נבלתו על העץ und Maim. a. a. O. Hal. 7.

Josephus, der *κρεμάσθω δι' ἡμέρας*[18]) schreibt, widerspricht somit dieser Darstellung. Wollte man hier aber nur das Bibelwort, nicht aber die halach. Erklärung berücksichtigen, so könnte man allerdings in der pentateuchischen Vorschrift den Zweck sehen, Bösewichter abzuschrecken, einen Zweck, der bei längerem Hängen des Leichnams eher erreicht wird. Jos. wäre somit im Einklang mit dem einfachen Schriftwort.

Für die weitere Angabe des Josephus, dass der Gotteslästerer kein ehrliches Begräbnis erhält, finden wir zwar nicht in der h. Schrift, wohl aber in der Halacha eine Bestätigung. Die Mischna[19]) hat darüber folgendes: „Man begrub ihn (d. h. jeden gerichtlich Getöteten) nicht in den Gräbern seiner Väter. Vielmehr waren (zum Gebrauch) für den Gerichtshof zwei Begräbnisstätten eingerichtet, eine für die durch Steinigungs- und Verbrennungsstrafe, eine für die durch Schwert und Erdrosselungsstrafe Gerichteten“. Erst „wenn das Fleisch verwest ist, sammelt man die Gebeine und begräbt sie an ihrer Stelle“ (in den Ahnengräbern).[20])

---

[18]) So liest Niese. Dindorf hat *δι' ὅλης ἡμέρας*. Indes ist ein Unterschied in der Sache doch wohl bei beiden Lesarten nicht vorhanden, indem ja auch *δι' ἡμέρας* „den Tag über“ bedeutet. In der Stelle vom widerspenstigen Sohne (antiq. IV, 8,24; s. Kap. 3) heisst es übrigens auch, dass die Leiche desselben *δι' ὅλης ἡμέρας* gleichwie die aller vom Gericht Getöteten daliegen (resp., nach der alten versio latina, hängen) solle.

[19]) M. Synedr. 6,5: ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין, אחד לנסקלין ולנשרפין, אחד לנהרגין ולנחנקין. Vgl. noch Toseftha P. 9 (ed. Zuck. S. 429). Vergl. Maim. Hilch. Synedrin 14, 9. Man begrub die Gerichteten deswegen nicht in den Gräbern der Ahnen, weil man von dem Grundsatze ausging, einen Frevler nicht neben einem Frommen zu bestatten; aus ähnlichem Grunde begrub man auch den, der ein geringeres Verbrechen begangen, nicht neben einem solchen, der sich eines schwereren schuldig gemacht. Daher zwei Begräbnisstätten für die Verbrecher; vergl. Gemara Synedr. f. 47 a.

[20]) Mischna das. 6: נתעכל הבשר מלקטין את העצמות וקוברין אותן במקומן. Vgl. Toseftha u. Maim. a. a. O.

Kap. 2. Lästerung fremder Götter.

Βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεοὺς οἳς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι. μηδὲ συλᾶν ἱερὰ ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν.[1])

„Es soll keiner Götter lästern, welche andere Städte verehren, noch fremde Heiligtümer berauben, noch ein Kleinod wegnehmen, wenn es irgend einem Gotte geweiht ist.“

Josephus gibt hier ein Gesetz, das dem Judentum auf das entschiedenste widerspricht. Das pentateuchische Gesetz befiehlt, die Bilder der Götter zu zerstören, ihre Denksäulen zu zertrümmern (Exod. 23,24), ihre Altäre niederzureissen, ihre ʻAscheroth und Schnitzbilder umzuhauen (das. 34, 13 u. Deut. 7, 25) und in Feuer zu verbrennen, alle Götzenstätten zu vertilgen (Deut. 12, 2. 3); es verbietet selbst, nach den Gold- und Silberzieraten auf den Götterbildern Verlangen zu tragen (Deut. 7, 25), ja auch nur den Namen der Götzen zu erwähnen (Exod. 23, 13). Derselbe Geist, der aus diesen pentateuchischen Vorschriften spricht, gibt sich auch zu erkennen in dem beissenden Spotte, mit dem die Propheten und die heil. Sänger das Verkehrte des Götzendienstes darthun (vgl. z. B. I Kön. 18, 27; Jesaj. 44, 9 ff.; Psalm. 115, 4 ff.). Von der thatsächlichen Beobachtung jener Vorschriften gibt uns auch die israelitische Geschichte verschiedene Beispiele. So befiehlt David seinen Mannen, die erbeuteten Götterbilder der Philister zu verbrennen (I Chr. 14, 12)[2]). König Hiskias

---

[1]) Ant. IV, 8,10; vgl. noch contra Apionem, II, 33. Siehe die kurze Behandlung dieser Stelle bei Tachauer a. a. O. S. 38f.; Ritter a. a. O. S. 131; Olitzki a. a. O. S. 30.

[2]) Nach der Parallelstelle II Sam. 5,21 „trugen“ David und seine Mitstreiter die Götzen mit sich „fort“. So ist nach den LXX z. St. u. nach Peschittha das Wort וישאם zu übersetzen. T. Jon. (vgl.

that die Höhen ab, zertrümmerte die Denksäulen, vernichtete die 'Aschera u. s. w. (II Kön. 18, 4). König Josias verbrannte die 'Aschera und alle dem Ba'al und der 'Aschera gestifteten Gefässe und verunreinigte die Höhen, die als Altäre der Götter dienten (II Kön. 23, 4 ff). Aus einer viel späteren Zeit heisst es, dass Jonathan, der Makkabäer, den Dagonstempel verbrannt habe (1 Maccab. 10, 84).

Völlig den Standpunkt der Schrift nimmt auch die Halacha in dieser Frage ein; sie gibt die betreffenden pentateuchischen Verordnungen nur in weiterer Ausführung. So lehrt Rabbi in der Mechiltha[3]), man solle nicht den Namen fremder Götter zum Ruhme erwähnen, wohl aber in beschimpfender Weise, weil es heisse: „Verabscheuen sollst du ihn" (Deut. 7, 26). Wenn also z. B. der Namen des Götzen laute פני מלך „Antlitz des Königs", so solle man ihn zum Schimpfe verändern in פני כלב „Hundegesicht"[4]). Was nun den Gebrauch von götzendienerischen Gegenständen betrifft, so ist die Halacha darin überaus streng. Wenn jemand Holz von einer 'Aschera genommen, so ist selbst die Asche dieses Holzes zum Gebrauche verboten[5]). Ja, nicht einmal im Schatten einer 'Aschera darf man

---

auch Gem. Rosch haschana 22 b) u. nach ihm jüdische Ausleger, wie Raschi, übersetzen es allerdings: „Sie verbrannten". Der Stamm נשא hat aber in der hl. Schrift nie diese Bedeutung.

[3]) Mechiltha Mischpatim P. 20 (ed. Friedmann f. 101 a unten): רבי אומר „ושם אלהים אחרים לא תזכירו" לשבח אבל לגנאי תלמוד לומר שקץ תשקצנו. Vgl. noch Sifre Deut. P. 61 (f. 87 b der ed. Friedm.) s. v. מן המקום ההוא; Barajtha in Gemara 'Abhoda sara f. 46 a; Tosephtha 'Abhoda sara P. 7.

[4]) Vgl. Gem. 'Abhoda sara und Tosephtha a. a. O. Vgl. noch Schulchan 'aruch Jore De'a § 146 Ende u. d. Art. „Beel-Zebub" in Winers bibl. RWB. Einen Beweis dafür, dass man es in bibl. Zeit wirklich so hielt, geben die Namen ירבעל (Richter 6, 32) und ירבשת (II Sam. 11, 21), אשבעל (I Chr. 8, 33) und איש-בשת (II Sam. 2, 8).

[5]) Barajtha im Traktat Th'mura f. 34 a כל הנשרפים אפרם מותר חוץ מאפר אשרה „Von allen Dingen, die verbrannt werden müssen (wie etwa von Gesäuertem am Passahfeste, das nicht nur nicht genossen, sondern auch in keiner Weise benützt werden darf), ist

sitzen[6]). Kurzum, der Israelit darf weder von den Götzen noch von den Geräten und dem Schmucke, die für dieselben gebraucht, noch von den Gaben, die vor jene gebracht und zum Opfer gemacht worden waren, irgend einen Gebrauch machen.[7])

Mit allen diesen Vorschriften der Bibel wie der Halacha stehen die Angaben des Josephus im entschiedensten Widerspruch. Ja, er widerspricht sogar sich selbst. Er lässt nämlich Moses vor seinem Tode den Israeliten befehlen[8]): *Ἔτι δὲ καὶ βωμοὺς καὶ ἄλση καὶ νεὼς ὁπόσους ἂν ἔχοιεν κατερείπειν παραινῶ κ. τ. λ.*

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass Josephus hier eine apologetische Tendenz verfolgt hat[9]). Die Juden waren in der damaligen civilisierten Welt arg verschrieen. Wegen ihrer Abgeschlossenheit von allen anderen Nationen, die durch ihren Monotheismus und das denselben schützende strenge Religionsgesetz bedingt war, hielt man sie für Feinde aller Welt[10]). Ja, sie galten,

---

die Asche (zum Gebrauche) gestattet mit Ausnahme der Asche der 'Aschera". Vgl. noch Maim. Hilchoth 'Akkum 7,10.

[6]) Vgl. Mischna 'Abhoda sara 3,8: לא ישב בצלה; Maim. Hilch. 'Akkum 7,11 u. Kesef Mischne z. St. Siehe fernere Bestimmg. in Mischna das. 4,2 u. Maim. das. 7,16.

[7]) Vgl. Maim. a. a. O. 7,2 und Kesef Mischne dazu, ebenso Schulchan 'aruch Jore De'a § 139,1 u. Saalschütz a. a. O. S. 501 f u. S. 503 Anm. 624. [Nur wenn der heidnische, nicht aber der israelitische, Götzendiener durch eine unzweideutige Handlung den kultuellen Charakter des Götzenbildes aufhebt, wenn er z. B. das Gesicht oder die Hand desselben verstümmelt u. dgl., dann darf der Israelit einen Gebrauch davon machen. Vgl. Mischna 'Abhoda sara 4,5 u. Maim. a. a. O. 8,9–11].

[8]) Ant. IV, 8,2 (§ 192); vgl. noch das. XV, 9,5.

[9]) Vgl. die in Anm. 1 angeführten Schriften a. a. O.

[10]) So lässt Tacitus sie zwar gegen die Ihrigen voller Treue und Barmherzigkeit sein, dagegen sollten sie „adversus omnes alios hostile odium" hegen (Histor. V, 5). Diodorus Siculus sagt von ihnen: *Μόνους ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας* (Eclog. 34).

offenbar wegen ihrer Verwerfung aller anderen Götter, für Verächter der Gottheit. Plinius, der Naturforscher, nennt sie eine „gens contumelia numinum insignis“[11]. Gerade letzteres Vorurteil aber musste für die sociale Stellung der Juden im römischen Reiche überaus gefährlich sein, und gerade um dieses zu zerstören, hat Josephus hier zu einer Erdichtung seine Zuflucht genommen.

Dabei liegt aber seinen Angaben etwas Thatsächliches zu Grunde. Das Verbot, die Götzen, deren Tempel und Altäre u. s. w. zu vernichten, gilt, wie schon aus der Schrift hervorgeht[12] und wie die Halacha ausdrücklich bemerkt[13], nur für das israelitische Territorium, nicht aber für das Ausland. Auch die Bestimmung, den Göttern der Völker beschimpfende Beinamen beizulegen, hat nur für das israelitische Land Geltung.[14] Es kommt gar nicht darauf an, ob Josephus theoretische Kenntnis von diesen Halachoth gehabt hat. Jedenfalls kannte er aber die diesbezügliche Praxis seiner Religionsgenossen im Ausland,

[11]) Plin. Histor. natural. XIII, 4,46. Vergl. die angeführten Belegstellen sowie noch viele andere bei Winer, bibl. RWB., Art. „Juden“, S. 638 Anm. 3 und besonders bei Schürer a. a. O. II, S. 549—53 u 770—88. — Vgl. übrigens noch ant. III, 7,7.

[12]) Vgl. Deut. 12, 1. 2.

[13]) Vgl. Sifre Deut. P. 61 (ed. Friedm. f. 87b) s. v. מן המקום ההוא: בארץ ישראל אתה מצוה לרדוף אחריה ואי אתה מצוה בחוץ לארץ לרדוף אחריה „Im Lande Israels hast du die Pflicht, sie (die Götzen) zu verfolgen; du hast aber nicht die Pflicht, sie im Auslande zu verfolgen“. Vgl. noch Maim. Hilch. ‘Akkum 7,1.

[14]) R. Sabbathai Cohen in seinem Commentar zu Schulchan ‘aruch Jore De‘a § 146 Ende bemerkt, nach Vorgang anderer Talmudisten, zu dieser Bestimmung: דוקא בארץ ישראל „durchaus nur für das Land Israels“ (gilt diese Bestimmung). In seiner Schrift Nequddoth ha-Kesef bemerkt er gegen den Verfasser des Commentars „Ture Sahabh“, der anderer Meinung ist, treffend, die Vorschrift, die Götter zu beschimpfen, gehe aus demselben Schriftverse hervor, aus dem man andererseits herleite, dass die Pflicht der völligen Vertilgung der Götzen nur für Palästina gelte, dass somit auch die Vorschrift, die Götter schimpflich zu benennen, nur für Palästina gegeben sein könne.

und diese mussten sich schon um ihrer eigenen Sicherheit willen jeder beschimpfenden Aeusserung über das Götterwesen und jeder Schändung von heidnischen Heiligtümern enthalten. Gerade aber die Juden in der Diaspora dürfte Josephus an unserer Stelle im Auge gehabt haben. Bei dieser Annahme fällt zunächst der erwähnte Widerspruch mit sich selbst weg, — denn wenn er den sterbenden Moses die Mahnung an die Israeliten richten lässt, die Götzentempel u. s. w. zu vernichten, so hat er eben, wie schon aus jener Stelle selbst hervorgeht, diese Mahnung nur auf Palaestina bezogen, was ja biblisch und halachisch ganz richtig ist, — dann aber verlieren seine Angaben überhaupt das Gepräge des Ungeheuerlichen. Denn wenn es auch immerhin unrichtig bleibt, dass es den Juden ausserhalb Palaestinas direkt verboten war, die Götter zu lästern, so war es ihnen doch wenigstens nicht geboten. Was aber das Verbot der Beraubung von Heidentempeln betrifft, dessen Josephus hier gedenkt, so ist ja bereits gezeigt worden, dass es strengstens verpönt war, irgendwelchen Gebrauch von den Götterbildern, von deren Schmuck, von den Opfergaben u. s. w. zu machen. Der Hauptunterschied zwischen der Darstellung des Josephus und der der jüdischen Religionsquellen besteht aber in der Verschiedenartigkeit der Tendenz, die sich in beiden kundgibt. Während das pentateuchische und ebenso das talmudische Gesetz davon ausgeht, dass alles Götzenwesen „Greuel" sei, den man „verabscheuen" müsse (Deut. 7, 26), dass die Gegenstände des heidnischen Kultus dem Israeliten zum Fallstrick sein könnten (das. V. 25), erscheint bei Josephus das Verbot der Beraubung von fremden Heiligtümern als Ausfluss der Toleranz.

Uebrigens hat Josephus die Angabe, dass man die Götter der Völker nicht lästern dürfe, wohl dem Philo entlehnt, der vermittelst einer abstrusen Exegese dieses Verbot sogar in der Schrift findet.[15]) Diese Abhängigkeit

[15]) Vgl. Philonis opp. ed. Mangey II, S. 166 und 219; ferner

des Josephus ist wohl schon daraus erwiesen, dass er, wie Philo, ein solch' auffallendes Gesetz, von dem weder die Schrift noch die Halacha etwas weiss, überhaupt anführt. Dann aber gibt er in auffallender Uebereinstimmung mit Philo den Grund dieses Gesetzes folgendermassen an[16]: *καὶ περί γε τοῦ μήτε χλευάζειν μήτε βλασφημεῖν τοὺς νομιζομένους θεοὺς παρ' ἑτέροις ἄντικρυς ἡμῖν ὁ νομοθέτης ἀπείρηκεν αὐτῆς ἕνεκα προσηγορίας τοῦ θεοῦ.* Genau denselben Grund führt auch Philo an II, 166: *Ἀλλ' ὡς ἔοικε θεοῦ τὰ νῦν, οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ γενέτου τῶν ὅλων, ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν μέμνηται· . . . . . ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς*

Frankel, über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, S. 130ff., und Freudenthal, hellenistische Studien, S. 218. Philo findet es nämlich auffallend, dass nach Levit. 24,15 wer Gott fluche „seine Sünde tragen solle", während nach V. 16, wer Gottes Namen auch nur aussprechе, den Tod erleiden soll. Er glaubt daher in den Worten der LXX: *ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεὸν κ. τ. λ.* das Wort *θεόν* in der Bedeutung „irgendeinen Gott" auffassen zu müssen. Möglicherweise hat auch Philo aus Exod. 22,28, wo die LXX: *θεοὺς οὐ κακολογήσεις* übersetzen, seine Ansicht hergeleitet, da die LXX „Götter" gewöhnlich mit „*θεοί*" wiedergeben. - Ritter, der a. a. O. S. 131, nach Freudenthal u. Frankel, hier die Abhängigkeit des Jos. von Philo annimmt, glaubt eben deswegen eine Tendenz bei Jos. leugnen zu müssen. Jos. könnte aber gerade in tendenziöser Absicht die Angabe von Ph. entlehnt haben. Vgl. Olitzki a. a. O. S. 30. Ja, er muss eine Tendenz verfolgt haben, da er sich in zwei Stellen (die Ritter und Olitzki übersehen haben) mit dem Gebote, die Götzentempel u. s. w. zu vernichten, bekannt zeigt. Dass Jos. auch das Verbot der Beraubung fremder Tempel aus Philos Erzählg. II, 640 (diejenigen, welche im hl. Kriege den Tempel in Delphi geplündert, seien schwer bestraft worden) abstrahiert, wie Ritter a. a. O. Anm. 4 meint, scheint unwahrscheinlich, da Ph. schwerlich für Jos. so autoritativ war, dass letzterer selbst aus Erzählungen des ersteren sich sollte Gesetze gebildet haben. Vergl. noch einen anderen Einwand gegen R.'s Ansicht bei Bloch a. a. O. S. 140.

[16]) C. Ap. II, 33.

ἐθίζηται τῶν Μωϋσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν[17]).

Unseres Wissens hat auf diesen Beweis von der Abhängigkeit des Josephus von Philo noch niemand hingewiesen.

II. Verbrechen gegen die gesellschaftliche Ordnung.

Kap. 3. A. Ungehorsam gegen die Eltern.

Ὅσοι δ᾽ἂν τῶν νέων περιφρονῶσι τοὺς γονεῖς καὶ τὴν τιμὴν αὐτοῖς μὴ νέμωσιν ἢ δι᾽ αἰσχύνην ἢ διὰ σύνεσιν ἐξυβρίζοντες εἰς αὐτούς, πρῶτον μὲν λόγοις αὐτοὺς νουθετείτωσαν οἱ πατέρες[1]) *κ. τ. λ.*

„Wenn Jünglinge ihre Erzeuger verachten und ihnen die ihnen zustehende Ehre nicht erweisen, indem sie durch vorsätzliche Schmähungen sich gegen sie vergehen, so sollen die Eltern sie zuerst durch Worte ermahnen“ etc.

Es folgt nunmehr eine lange Rede der Eltern an den Sohn.[2])

---

[17]) Bloch a. a. O. S. 117—140 sucht der von Siegfried (Philo von Alexandria) und von Freudenthal (Hellen. Studien a. a. O.) vertretenen Hypothese von der Abhängigkeit des Josephus von Philo den Boden zu entziehen. In vielen Fällen gelingt ihm in der That der Nachweis, dass die Angaben beider auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen könnten. In anderen Fällen greift er aber zu dem prekären Auskunftsmittel, freier Hand eine solche gemeinsame Quelle vorauszusetzen. Auch hier, wo es doch durchaus auffällt, dass Jos. gleich Philo ein Verbot der Lästerung fremder Götter anführt, finden wir gegen die daraus gefolgerte Annahme der Abhängigkeit des Jos. von Ph. bei Bloch (S. 140 Anm. 1) keinen irgendwie gewichtigen Einwand.

[1]) Ant. IV, 8,24; vgl. noch c. Ap. II, C. 27 u. 30.

[2]) Wie gern Josephus nach der Manier griech. Schriftsteller solche Reden anbringt, ist daraus zu ersehen, dass diese hier bereits die zehnte im vierten Buche der Antiquitäten ist! Es folgen aber in demselben noch etliche!

Was man vor allem in der ganzen Darstellung des Josephus vermisst, das ist eine genaue Bezeichnung des Verbrechens, dessen sich der Sohn gegen die Eltern schuldig gemacht haben muss, um straffällig zu sein. Josephus spricht nur ganz allgemein von Verachtung und Schmähung der Eltern, ohne die Merkmale dieser Vergehen, deren Begriff doch sehr dehnbar, genau anzugeben.[3]) Allerdings spricht auch die parallele Schriftstelle nur ganz allgemein von einem „unbändigen und widerspenstigen Sohne, der nicht höret auf die Stimme seines Vaters und auf die Stimme seiner Mutter" (Deut. 21, 18). Bezeichnender nennt ihn die Schrift weiter (V. 20) einen „Völler und Schlemmer". Sehr ausführlich und äusserst detailliert ist die halachische Erklärung[4]) der Schriftstelle. Danach ist das Gesetz nur

[3]) Noch viel unklarer erscheint der Begriff des widerspenstigen Sohnes in der Schrift c. Ap. II, C. 27. Dort geht Jos. so weit zu sagen, dass das Gesetz den, der die ihm von den Eltern erwiesenen Wohlthaten nicht vergilt, sondern auch nur in irgendwelcher Weise seine Pflicht unterlässt, zur Steinigung verurteilt (*τὸν οὐκ ἀμειβόμενον τὰς παρ' αὐτῶν* (sc. *γονέων*) *χάριτας ἀλλ' εἰς ὁτιοῦν ἐλλείποντα λευσθησόμενον παραδίδωσι*). Weiterhin sagt er (das. C. 30), wenn einer auch nur einen Beschluss zu einem Frevel gegen die Eltern fasse, so verfalle er sofort dem Tode. Selbstverständlich sind diese Angaben durchaus übertrieben. Offenbar zeigt sich hierin wieder die Tendenz des Jos., dem jüd. Religionsgesetz möglichste Strenge beizumessen, um daraus die Hoheit desselben zu erweisen. Gerade das Gesetz über Elternverehrung bot ihm willkommenste Gelegenheit, solche Tendenzen anzubringen, und die „Apologie" den geeignetsten Platz dazu. — Wenn Ritter (a. a. O. S. 41f.) die Angabe d. Jos. in c. Ap. II, 27 getrennt von den Angaben desselben in den Antiquitäten (das. S. 43f.) bespricht, so ist eine solche gesonderte Behandlung jener Stelle u. E. nicht gerechtfertigt. Denn sicherlich zielt Jos. auch mit jener Angabe auf das Gesetz vom widerspenstigen Sohne hin, was unzweifelhaft daraus hervorgeht, dass er den, der seine Pflicht in irgend einer Beziehung gegen die Eltern unterlässt, gesteinigt werden lässt. Eine solche Strafe erleidet aber gerade der „widerspenstige Sohn". Die andere Stelle (c. Ap. II, 30) hat R. übersehen.

[4]) Die folgende im Text gegebene halach. Auslegung des Ge-

anwendbar auf einen Sohn, der, nach bereits zurückgelegtem dreizehnten Jahre, sich mindestens im Eintritt der Geschlechtsreife befindet, der aber andererseits nicht älter ist als höchstens drei Monate nach jenem Zeitpunkte. Ist er vor Ablauf der drei Monate völlig mannbar geworden, so ist auch dann das Gesetz auf ihn nicht anwendbar. Zwei einwandsfreie Zeugen müssen bekunden, dass er, nach vorangehender Verwarnung, gerade von seinem Vater Geld gestohlen, sich dafür Fleisch und Wein billig eingekauft und ein Tritemar[5]) Fleisch von Vierfüsslern und ein halbes Log[6]) guten Weines in dem Bezirke eines anderen (nicht in dem seines Vaters) und im Verein mit rohen Gesellen (nicht etwa bei einem Festessen mit religiösem Charakter) genossen. Dabei muss das Fleisch halb roh, halb gekocht, der Wein etwas, aber nur wenig, mit Wasser versetzt gewesen sein. Die erwähnten Speisen dürfen nicht etwa schon an und für sich durch das Religionsgesetz verboten sein oder auch nur an einem, selbst nur von den Rabbinen befohlenen, Fasttage von dem Sohne genossen worden sein.

---

setzes, die Vf. nicht einmal völlig erschöpfend dargestellt hat, hat Jos. offenbar ganz und garnicht gekannt. Die halach. Ausarbeitung des bibl. Gesetzes ist an und für sich äusserst interessant. Denn es zeigt sich wohl nirgends die Tendenz des jüd. Gesetzes, durch viele Klauseln ein Todesurteil unmöglich zu machen, so deutlich wie hier. In der That ist in der Gemara Synedrin 71a die Meinung vertreten, dass ein „widerspenstiger Sohn" niemals vorgekommen sei noch je vorkommen werde. Wenn auch von einem Halachisten berichtet wird, er habe selbst auf dem Grabe eines solchen gesessen, so scheint diese Nachricht schon anderweitig historisch verdächtig. Ist das Gesetz aber wirklich einmal in Anwendung gekommen, so können bei Fällung des Urteils unmöglich die halach. Bestimmungen massgebend gewesen sein. — Zu unserer Darstellung des Gesetzes sind zu vergleichen Mischna Synedrin 8, 1—4 und Bartinora dazu, ferner Maim. Hilch. Mamrim C. 7 und Saalschütz a. a. O. S. 588 Anm. 754.

5) 1 Tritemar (טרטימר) = 10 $^1/_2$ Lot; vgl. Kohut, Aruch completum s. טרטימר u. Zuckermann, talmud. Münzen u. Gewichte, S. 8.

6) 1 Log hat den Inhalt von 6 Eiern; vgl. Kohut das. unter לג.

Es müssen Vater und Mutter mit der Uebergebung des Sohnes an das Gericht einverstanden sein, sie dürfen beide nicht lahm, blind, taub, stumm oder stumpfhändig sein. Sind alle diese (u. noch andere, von der Hal. geforderten) Bedingungen vorhanden, so wird der Sohn auf Grund der Zeugenaussagen vor einem Dreimännergericht angeklagt und von diesem zur Geisselungsstrafe verurteilt. Begeht der Sohn abermals, nach Verwarnung und vor Zeugen, die erwähnten Ungesetzlichkeiten, so wird er vor ein Kollegium von Dreiundzwanzig gestellt, das ihn zum Tode durch Steinigung verurteilt. Vor Fällung des Urteils konnten die Eltern dem Sohne (auf eine Tochter findet das ganze Gesetz keine Anwendung) verzeihen, und er ging dann straffrei aus. Die Dreimänner der ersten Verhandlung müssen bei der zweiten Verhandlung zugegen sein.

Von allen diesen Bestimmungen finden wir bei Josephus keine Spur. Er berücksichtigt, wie erwähnt, bei Darstellung des Verbrechens des Sohnes vor allem nur die Schrift, ohne auch nur die Angaben derselben erschöpfend zu behandeln — denn er spricht ja nicht einmal von „Völlerei und Schlemmerei" — und übertreibt die Strenge des Gesetzes ausserordentlich in seiner Schrift contra Apionem.[7])

Wir behandeln nunmehr seine Darstellung in den antiquitates.

Die Eltern, sagt Josephus, sollen zuerst den Sohn mit Worten ermahnen. Damit zielt er auf den Ausdruck der Schrift ויסרו אתו (Deut. 21, 18) hin. Diese Worte werden in der That von manchen in der Bedeutung genommen „und sie züchtigen ihn mit Worten"[8]).

[7]) Vgl. oben Anm. 3.

[8]) Vgl. LXX: *καὶ παιδεύωσιν αὐτόν*; T. Onkelos: ומלפין יתיה „und sie belehren ihn"; ob auch Targum Jonathan mit ויכסנון יתיה dasselbe meint, muss unentschieden bleiben, da √כסס oder √כסן sowohl „züchtigen durch Worte" als „durch That" bedeuten kann. Vgl. Levy, Wtb.f. Talm. u. Midr. s. v. u. Kohut, 'Aruch completum, s. √כסן.

Dagegen versteht die Halacha darunter ein Züchtigen mit „Schlägen“.[9])

In der Rede an den Sohn lässt Josephus die Eltern sagen, sie hätten sich nicht verbunden des Vergnügens wegen oder um ihr Vermögen zu vergrössern, sondern um Kinder zu erhalten[10]), die sie im Alter ernähren könnten. Auch nach den Begriffen des Judentums ist es ein Hauptzweck der Ehe, Kinder zu zeugen, nicht damit dieselben, wie Josephus meint, die Eltern später ernähren sollen, sondern aus dem idealeren Grunde, um das Menschengeschlecht fortzupflanzen.[11])

Weiter lässt Josephus die Eltern dem Sohne vorstellen, Gott selbst habe Missfallen an unehrerbietigen Söhnen, da Er selbst der Vater des ganzen Menschengeschlechtes sei und deswegen selbst mit verunehrt zu sein scheine mit

---

[9]) Vgl. Sifre Deut. P. 218 (ed. Friedm. f. 114a): „ויסרו אותו" במכות. Vergl. auch Peschittha: ܘܪܕܝܢ ܠܗ; vergl. noch Vulg.: et coërcitus obedire contempserit. Vgl. noch Maim. Hilch. Mamrim 7,7 u. Saalschütz a. a. O. S. 588 Anm. 754. Vergl. auch oben die halach. Darstellung.

[10]) Vgl. noch c. Ap. II, 24.

[11]) Vgl. statt vieler anderen Stellen den Anfang des Schulchan ‘Aruch ’Eben Ha‘ezer (der die Ehegesetzgebung enthält) 1, 1: חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות „Jeder Mensch ist verpflichtet ein Weib zu nehmen, um sich fortzupflanzen.“ — Dass dieser physisch-politische Zweck der Ehe nicht etwa der einzige nach Ansicht der Rabbinen war, dass die letzteren vielmehr den moralischen Einfluss der Ehe voll und ganz gewürdigt, dafür sei, statt vieler Belege, nur folgender schöne talmudische Satz angeführt (Jebhamoth 62b): כל יהודי שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה . . . במערבא אמרו בלא תורה, בלא חומה . . . רבא בר עולא אמר בלא שלום „Jeder Jude, der kein Weib hat, weilt ohne Freude, ohne Segen, ohne Glück (wörtl.: ohne Gutes), . . . im Abendlande (d. i. Palästina, das zu Babylonien westlich liegt) sagte man: ohne Gotteslehre, ohne Mauer... Raba, Sohn d. Ulla, sagte: ohne Frieden“. Kurz darauf heisst es (Jebham. 63a): כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם „Jeder Jude, der kein Weib hat, ist kein Mensch“ (erst durch die Vereinigung mit dem Weibe wird er zum Menschen, d. h. er ergänzt u. vervollkommnet sich erst durch dasselbe).

denen, die mit Ihm den Namen gemeinsam haben. (In der Schrift contra Apionem II, 27 heisst es ähnlich, dass das Gesetz gleich hinter die Verehrung Gottes die der Eltern stelle.) Dass bei Missachtung der Eltern Gott selbst missachtet werde, diese Ansicht findet sich fast wörtlich auch in der Mechiltha[12]): Rabbi sagt: „Teuer ist Dem, auf dessen Schöpferwort die Welt ward, die Verehrung des Vaters und der Mutter; denn ihre Verehrung und die Ehrfurcht vor ihnen setzte Er

[12]) Mechiltha Jithro P. 8 (ed. Friedm. 70a): רבי אומר חביב כבוד אב ואם לפני מי שאמר והיה העולם ששקל כבודן ומוראן לכבודו ומוראו וקללתן לקללתו. Vgl. noch Zipser, d. Fl. Josephus Werk „Ueber d. hohe Alter d. jüd. Volkes gegen Apion", S. 172. — Aus dem Umstande, dass Jos. wie Philo gleich hinter die Verehrung Gottes die der Eltern setzt, will Ritter a. a. O. S. 41 Anm. 6 schliessen, dass ersterer letzterem seine Angabe entlehnt. Da aber schon, wie R. selbst (das.) bemerkt, Pseudophokylides (ed. Bernays V. 8) dasselbe vorbringt, da ferner die angef. Mechilthastelle sich ähnlich ausspricht (was R. übersehen), so fällt sein Beweis in sich zusammen. Jos. kann ja den Pseudophokylides oder der jüd. Gedankensphäre überhaupt seine Ansicht entnommen haben. Der zweite Beweis Ritters (das.) beruht auf der falschen Voraussetzung, dass Philo gleich Jos. auf jede Verunehrung der Eltern Steinigungsstrafe setzt (vergl. oben Anm. 3 auf S. 40). Es dürfte aber sicher sein, dass Ph. bei dem letzteren Vergehen eine andere Todesart in Anwendung kommen lässt. Denn während er von dem, der seine Eltern thätlich angreift, sagt, dass er *καταλευέσθω*, sagt er kurz darauf, der, welcher seine Eltern schmähe oder auf irgendeine Weise verunehre, *θνησκέτω*. Der Wechsel des Ausdrucks und der Umstand, dass Ph. selbst das letzt genannte Verbrechen als geringeres anzusehen scheint u. es ausserdem besonders, und nicht mit dem Verbrechen d. thätlichen Misshandlg. unmittelbar zusammen, bespricht, beweisen, dass er für Verunehrung der Eltern eine andere Todesstrafe als die Steinigung annimmt. Nichtsdestoweniger dürfte Josephus doch von Ph. abhängig sein, da er in einer so übertriebenen Angabe, dass schon auf jede Unterlassung der Pflichten gegen die Eltern der Tod stehe, mit Ph. übereinstimmt, wenn er auch von diesem in der Angabe über die Todesart abweicht. (Zu den erwähnten Ansichten Philos vgl. dessen Schrift „de parentibus colendis" ed. Richter, S. 56, u. Ritter a. a. O.)

gleich Seiner Verehrung und der Ehrfurcht vor Ihm und ihre Lästerung Seiner Lästerung."

Wenn nun, fährt Josephus fort, die Jünglinge sich bessern, so soll ihnen Verzeihung werden; so werde der Gesetzgeber gut erscheinen und würden die Eltern glücklich sein, ihren Sohn oder ihre Tochter nicht zur Bestrafung übergeben zu brauchen. Wie man sieht, hält Josephus das Gesetz (Deut. a. a. O.) auch auf eine Tochter für anwendbar. Es ist bereits oben in der Schilderung der halachischen Auslegung des Gesetzes bemerkt worden, dass nach dieser das Gesetz nur auf einen Sohn Bezug hat.[13]) In der That spricht auch die Schrift nur von einem בן, so a. a. O. VV. 18 u. 20, wie auch immer die Suffixe der männlichen Person gebraucht werden. Indes macht schon R. Simon im Talmud das Zugeständnis, dass das Gesetz eigentlich auch auf eine Tochter anwendbar sein müsste[14]); es sei aber einmal unumstössliche Bestimmung der Schrift, dass das Gesetz nur auf einen Sohn zu beziehen sei.

Nützen aber die Vorstellungen der Eltern nichts, heisst es weiter, macht vielmehr der Sohn durch fortgesetzte Beleidigungen der Eltern sich die Gesetze zu unversöhnlichen Feinden, so soll er von jenen selbst unter Geleite der Volksmenge vor die Stadt geführt und gesteinigt werden (*προαχθεὶς ὑπ' αὐτῶν τούτων ἔξω τῆς πόλεως τοῦ πλήθους ἑπομένου καταλευέσθω*). Merkwürdigerweise gedenkt Jo-

---

[13]) Vergl. Mischna Synedrin 8,1: „כי יהיה לאיש בן" בן ולא בת „„Wenn einem Manne ein Sohn ist"" (Deuter. 21,18), ein Sohn, aber nicht eine Tochter". Ebenso in Sifre Deut. P. 218 (ed. Friedm. f. 114a). Vgl. noch Maim. Hilch. Mamrim 7,11; Saalschütz a. a. O. S. 588 Anm. 754 u. Ritter a. a. O. S. 44 Anm. 3.

[14]) Barajtha in Synedr. 69b unten u. 70a oben: בדין הוא שתהא בת ראויה להיות כבן סורר ומורה . . . אלא גזירת הכתוב היא בן ולא בת. „Von Rechts wegen müsste eine Tochter sein können wie ein widerspenstiger Sohn (d. h. müsste das Gesetz Deuter. das. auch für sie gelten) . . . es ist indes ein (unabänderlicher) Befehl der Schrift: „„Ein Sohn"" (das. V. 18) und nicht eine Tochter".

sephus hier keiner Gerichtsverhandlung. Freilich ist auch in der Schrift von einer solchen nicht ausdrücklich die Rede. Es heisst daselbst nur (V. 19 ff): „So sollen ihn anfassen sein Vater und seine Mutter und ihn hinausführen zu den Alten seiner Stadt und zum Thore seines Ortes; und sollen sprechen zu den Alten seiner Stadt: Dieser unser Sohn ist ein unbändiger und widerspenstiger Sohn, der nicht horchet auf unsere Stimme, ein Völler und ein Schlemmer; und es sollen ihn steinigen" u. s. w. Indes dürfte doch sicher sein, dass unter dem Führen des Sohnes vor die Alten seine Stellung vor Gericht zu verstehen ist: denn ein „ius necis", das den Eltern zustehe, kennt der Pentateuch nicht.[15]) Josephus dürfte dagegen geglaubt haben, eine Gerichtsverhandlung sei, da die Schrift sie nicht ausdrücklich erwähnt, eben nicht von nöten.[16]) Das Vorführen vor die Alten, das Jos. ja nicht einmal erwähnt, dürfte er als eine Anzeige der Eltern an jene über ihr Vorhaben, als Einholung einer Genehmigung zur Steinigung, die niemals versagt wurde, also als reine Formalität angesehen haben, die er füglich übergehen zu dürfen glaubte.[17])

---

[15]) Vgl. Saalsch. a. a. O. das. Ende d. Anm., ferner Frankel, der gerichtliche Beweis n. mos.-talm. Rechte (Berlin 1846), S. 22, u. Munk, Palästina II, 422.

[16]) Die Annahme, dass er sie als selbstverständlich übergangen, dürfte sich nicht empfehlen.

[17]) Trotzdem können wir der Ansicht Ritters S. 44 nicht zustimmen, dass Jos. dem Vater das „ius necis", wenigstens im röm. Sinne dieses „ius", zugesteht. Denn nach röm. Rechte durfte der Vater sein Kind selbst töten, während Jos. es von der gesamten Volksmenge gesteinigt werden lässt, wie R. selbst schon bemerkt. An eine Entlehnung aus dem röm. Rechte ist ferner nicht zu denken, weil auch bei den Römern das „ius necis" durch die Sitte beschränkt wurde, sodass bereits im ersten Jh. der Kaiserzeit, also zur Zeit d. Jos., Beispiele der Tötung des Sohnes durch den Vater immer seltener wurden. Vgl. Rein, röm. Criminalrecht, S. 439 f u. Mommsen, röm. Strafrecht S. 617 ff. Auch eine Entlehnung von Philo, die R. das. annimmt, ist nicht zu behaupten, da Ph. den Eltern selbst gestattet, ihr Kind zu töten (vgl. Ritter S. 42 f.). Jos. scheint vielmehr

Dass der Sohn von der Stadtleuten gesteinigt wird, sagt zwar Jos. nicht ausdrücklich; denn es heisst bei ihm nur, dass er unter Gefolge der Menge vor die Stadt geführt und gesteinigt werde. Sicherlich meint er aber damit auch, dass die Menge ihn steinigt, wie es ja auch die Schrift (a. a. O. V. 21) bestimmt.[18])

Einen ganzen Tag, heisst es bei Jos. weiter, soll der Leichnam Allen zum Anblicke bleiben und in der Nacht begraben werden (*μείνας δι'ὅλης τῆς ἡμέρας εἰς θέαν τὴν ἁπάντων θαπτέσθω νυκτός*). Die alte versio latina schiebt noch die Worte „lignoque suspensus" ein.[19]) Sie muss somit dementsprechendes im griechischen Texte vor sich gehabt haben. Da im Deuteronomium unmittelbar nach dem Gesetze vom widerspenstigen Sohne das Aufknüpfen von Executierten erwähnt wird, so kann Jos. leicht geglaubt haben, auch der Leichnam des widerspenstigen Sohnes müsse gehängt werden, und es gewinnt somit an Wahrscheinlichkeit, dass die versio latina den ursprünglichen Josephustext wiedergibt. Dann muss aber Jos. von der Meinung ausgegangen sein, dass alle Hingerichteten gehängt werden. Denn er sagt unmittelbar weiter: „So soll es gehalten werden mit denen, die irgendwie von den Gesetzen zum Tode verurteilt worden sind" (*οὕτως δὲ καὶ*

---

durch eine missverständliche Auffassung der Schriftstelle zu seiner Ansicht gelangt zu sein.

[18]) Im Sifre Deut. P. 220 Anfg. (f. 114 b oben d. ed. Friedm.) heisst es dagegen: „ורגמוהו כל אנשי עירו". וכי כל אנשי עירו רוגמים אותו? אלא במעמד כל אנשי עירו „„Und es sollen ihn steinigen alle Männer seiner Stadt"" (Deuter. das. V. 21). Steinigen ihn denn etwa alle Männer seiner Stadt? Indes (es ist gemeint:) im Beisein aller Männer seiner Stadt (soll er gesteinigt werden)." Nach der Hal. war eben der Steinigungsakt beim widerspenst. Sohn derselbe wie bei jedem anderen Verbrecher, der gesteinigt ward. D. h. die Zeugen warfen zuerst den Stein auf ihn und nur, wenn er noch nicht tot war, steinigte ihn die ganze Gemeinde. Vgl. Maim. Hilch. Mamrim 7, 7 u. Hilch Synedr. 15, 1.

[19]) Vgl. den kritischen Apparat in der ed. Niese z. St.

οἱ ὅ σοῦν ὑπὸ τῶν νόμων ἀναιρεθῆναι κατακριθέντες). Gegen diese Annahme spricht aber, dass Josephus die Procedur des Aufknüpfens ausser beim Gotteslästerer niemals erwähnt,[20]) somit dieselbe nur beim Gotteslästerer wegen der Schwere seines Verbrechens scheint in Anwendung kommen zu lassen[21]). Wir können demnach, wenn wir die Leseart der versio latina annehmen, nur ein „non liquet" aussprechen.

Folgen wir dagegen dem uns vorliegenden Josephustext, so fällt natürlich diese Schwierigkeit völlig weg. Denn in diesem heisst es ja nur, dass der Leichnam des widerspenstigen Sohnes Allen zum Anblicke „bleibt", d. h. liegen bleibt.

Was nun die Sache selbst betrifft, so scheint man in der That zur Zeit des Josephus die Hingerichteten stundelang bis zur Neige des Tages unbeerdigt gelassen zu haben, wie aus verschiedenen, weiter unten[22]) anzuführenden, Stellen bei Josephus erhellt. Es entspricht aber dieser Usus nicht der Halacha.[22a])

Dass die Leiche des widerspenstigen Sohnes, wie Jos. weiter sagt, bei Nacht bestattet werden solle, entspricht nicht ganz den pentateuchischen und halachischen Bestimmungen. Denn Deut. a. a. O. V. 23 heisst es von dem Leichname des Gerichteten: „Du sollst seinen Leichnam nicht übernachten lassen auf dem Holze, vielmehr sollst du ihn an demselben Tage begraben". Aus diesem Verse folgert die Halacha[23]), dass nicht nur die durch das Gericht

---

20) Vgl. oben S. 30 f.

21) Vgl. oben S. 31.

22) S. Ende dieses Kap. 22a) Vgl. oben S. 31.

23) Vgl. Mischna Synedrin 6,4 u. 5; Maim. Hilch. Synedr. 15,8. In der Mischna a. a. O. 4 heisst es nämlich: ואם לן עובר עליו בלא תעשה „Und wenn er (der Gehängte, aber auch jeder Hingerichtete) übernachtete (d. h. unbeerdigt), so hat man seinetwegen ein Verbot übertreten" („Du sollst nicht seinen Leichnam übernachten lassen"). In Mischna 5 h. e.: כל המלין את מתו עובר בלא תעשה. הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכים אינו עובר עליו „Jeder, der seinen Toten übernachten lässt, übertritt ein Verbot. Hat er ihn zu seiner Ehre übernachten

Getöteten, sondern überhaupt alle auch eines natürlichen Todes Gestorbenen (sofern man letztere nicht um ihrer Ehrung willen, um z. B. einen Sarg anzufertigen u. dgl., länger unbestattet lässt) an dem Todestage beerdigt werden müssen. Nun begann aber bei den Juden, gleichwie bei den Griechen, den alten Germanen und wie noch jetzt bei den Juden und in den Ländern des Islam, mit dem Eintritte der Nacht ein neuer Tag.[24]) Somit mussten also die Leichen noch vor Beginn der Nacht der Erde übergeben werden.[25]) Die Angabe des Josephus *θαπτέσθω νυκτός* ist somit nicht ganz genau. Diese seine Angabe kehrt öfter wieder. So sagt er[26]) (ant. V, 1, 14) von Achar (d. i. ʻAchan; vgl. Josua C. 7), dass er *ἐν νυκτί* auf schimpfliche Weise begraben wurde. Ant. XVI, 11, 7 (Ende) sagt er von Alexander und Aristobul, den beiden auf Befehl ihres Vaters hingerichteten Söhnen des Herodes, dass sie nachts nach dem Alexandreum, der Ahnengruft, geschafft wurden. Indes liegt hier nur eine ganz unbedeutende Ungenauigkeit vor, da im Morgenland bekanntlich die Nacht nur wenige Minuten nach Sonnenuntergang eintritt. Bell. Jud. III, 8, 5 heisst es in der That genauer, dass die Selbstmörder *μέχρις ἡλίου δύσεως* (bis zum Sonnenuntergang) unbeerdigt gelassen wurden.

---

lassen, um ihm einen Sarg und Sterbegewänder zu bringen, übertritt er seinetwegen kein Verbot."

[24]) Vgl. Munk, Palästina II, S. 372 Anm. 1.

[25]) Vgl. Josua 8,29.

[26]) Auf die im Text folgenden Josephusstellen verweist schon Reland in der Haverkampschen Ausg. z. St. Anm. q. Nur ist das. irrtümlich angegeben bell. Jud. III, 14 statt III, 8,5. Ausserdem verweist Rel. noch auf b. Jud. VII, 4, wo es heissen soll, dass die Gekreuzigten vor Nacht heruntergenommen wurden. Indes ist a. a. O. davon gar keine Rede. Rel. meint aber wohl die Stelle bell. Jud. IV, 5,2, wo es heisst, dass die Juden selbst die Gekreuzigten vor Sonnenuntergang abnehmen und bestatten (*ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνεσταυρωμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν*), was also mit den jüd. Vorschriften harmoniert.

B. Verbrechen gegen Leib und Leben.

Kap. 4. Tötung der Leibesfrucht.

Τέκνα τρέφειν ἅπαντα προσέταξεν, καὶ γυναιξὶν ἀπεῖπεν μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν, ἀλλὰ ἣν φανείη τεκνοκτόνος ἂν εἴη ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα[1]).

„Alle Kinder gebot es (sc. das Gesetz) aufzuziehen und den Weibern verbot es die Frucht abzutreiben oder zu töten; vielmehr soll die Betreffende, sofern es ans Tageslicht kommt, als Kindesmörderin behandelt werden, da sie ein Leben vernichtet und die Familie verringert hat".

In den Worten der Schrift: „Du sollst nicht töten" (Exod. 20, 13) liegt selbstverständlich auch das Verbot des Kindesmordes. Auch die Halacha bestimmt, dass, „wer auch nur ein eintägiges Kind getötet, (des Todes) schuldig ist".[2])

Dagegen findet sich im jüdischen Schrifttum kein ausdrückliches Verbot der Abtreibung der Leibesfrucht. Die Lücke im Gesetze erklärt sich sehr leicht daraus, dass, bei den Juden, die soviel auf Kindersegen hielten[3]), ein solches

---

[1]) Contra Apionem, II, 24.

[2]) Vgl. Mischna Nidda 5, 3: תינק בן יום אחד . . . ההורגו חייב. Voraussetzung ist dabei, dass das Kind lebensfähig, d. h. neun Monate ausgetragen ist. Vgl. Maim. Hilch. Rozeach 2, 6. War es nicht ausgetragen, so ist zwar der Mörder nicht des gerichtl. Todes schuldig — es sei denn, dass das Kind über 30 Tage alt war; vgl. Maim. das. —, natürlich hat er aber ein Verbrechen begangen. Welche ausserordentlichen Massregeln dem Gerichte gegen dergleichen Verbrecher zu Gebote standen, vgl. weiter S. 63 Anm. 3.

[3]) Vgl. Genes. 15, 3ff; 16, 2; 17, 6. 16; 21, 6. 7; 25, 21; 29, 32ff; 30, 1ff; 30, 22ff; 50, 23; Exod. 1, 17; vergl. noch I. Sam. 1, 5ff; II. Kön. 4, 14ff u. s. w.

Verbrechen ganz undenkbar war. Dass es aber dennoch als verboten galt, die Frucht zu töten, geht unzweideutig aus folgender Mischna[4]) hervor: Wenn eine Frau schwer gebiert, so zerstückelt man das Kind in ihren Eingeweiden und zieht es gliedweise hervor, weil ihr (der Mutter) Leben vorgeht seinem (des Kindes) Leben. Ist bereits der grössere Teil des Kindes hervorgekommen[5]) (n. and. Lesart: ist bereits sein Kopf hervorgekommen), so rührt man es nicht an" (denn das Kind gilt alsdann als bereits geboren, und man darf nicht ein Menschenleben vernichten, um ein anderes zu erhalten). Aus dieser Stelle ist aber zu ersehen, dass man nur im Falle einer Gefahr für die Mutter die Frucht töten darf.

Uebrigens findet es sich ja schon in der Schrift, dass selbst auf unabsichtliche Abtreibung der Frucht Strafe erfolgt (Exod. 21, 22 ff.).[6])

Freilich, als Kindesmörderin wäre eine Frau, die absichtlich abortierte, weder nach biblischem noch nach talmudischem Rechte gerichtet worden[7]). Insofern hat Jos.

---

[4]) M. Oholoth 7,6: האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו (and. LA: ראשו) אין נוגעין בו. Vgl. Gem. Synedr. f. 72b.

[5]) D. h. nach der Erklärung des Bartinora z. St., auch wenn nur der grössere Teil des Kopfes, die Stirn, zum Vorschein gekommen ist.

[6]) Vgl. weiter S. 57 ff.

[7]) Vgl. oben S. 50 und Anm. 2. Danach ist jemand nur des Todes schuldig, wenn er ein bereits geborenes und lebensfähiges Kind getötet. — Bei den Römern galt die Abtreibung der Frucht nur als unmoralische Handlung, nicht als Mord, da von der stoischen Schule sowohl als von den Juristen das ungeborene Kind noch nicht als „homo" oder „infans" angesehen wurde. Ja, man findet auch bei den Römern den Satz „partus mulieris portio est vel viscerum", also genau das talmudische, allerdings nicht unbestrittene, עובר ירך אמו „das Embryo ist die Hüfte (d. h. ein Teil) der Mutter" (Trakt. Cholin 58a u. Parallelst.). (Wenn Philo (opp. II, 319) diese Ansicht teilt, so braucht er sie darum nicht unbedingt dem halach. Ideenkreise entlehnt zu haben, er kann sie ebenso gut aus dem römischen

die Strenge des jüdischen Gesetzes wieder übertrieben. Es ist hierin wieder seine Tendenz zu erkennen, die Trefflichkeit seiner Religion der corrumpierten römischen Welt gegenüber hervorzukehren. Uebrigens erkannte man es in nichtjüdischen Kreisen wohl an, wie hoch ein Menschenleben in den Augen der Juden galt. Tacitus, bekanntlich kein freundlicher Beurteiler der Juden, schreibt: „Augendae multitudini consulitur, nam et necare quemquam ex agnatis nefas“.[8])

Kap. 5. Tötung im Streite.

Ἐν μάχῃ τις ὅπου μὴ σίδηρος πληγεὶς παραχρῆμα μὲν ἀποθανὼν ἐκδικείσθω ταὐτὸν παθόντος τοῦ πεπληχότος. ἂν δὲ κομισθεὶς παρ' ἑαυτὸν καὶ νοσήσας ἐπὶ πλείονας ἡμέρας ἔπειτ' ἀποθάνῃ, ἀθῷος ἔστω ὁ πλήξας[1]).

„Wenn jemand in einem Streite, in welchem keine Eisenwaffe (angewendet ward), verwundet wird und sofort stirbt, so soll er gerächt werden, indem derjenige, der ihn erschlagen, dasselbe erleiden muss. Ward er aber nach Hause gebracht und ist erst nach mehrtägiger Krankheit gestorben, so soll der Schläger straffrei ausgehen.“

Zu dieser Darstellung ist zu vergleichen Exod. 21, 12. 18.

---

haben; gegen Ritter a. a. O. S. 36 Anm. 2). Zu obigen Bemerkungen über die Auffassung d. röm. Rechts vgl. Rein a. a. O. S. 445f. und Mommsen, röm. Strafr. S. 636f. Die ersten Spuren eines Gesetzes gegen abortio partus finden sich erst fast 200 J. n. Chr. Geb. unter Septim. Severus u. Antoninus; vgl. Rein das. 447 u. Mommsen das. S. 637.

[8]) Hist. V, 5; vgl. Frankel, Grundlinien d. mos.-talm. Eherechts (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars, Breslau 1860), S. VII Anm. 2; vgl. auch Ritter S. 37.

[1]) Ant. IV, 8, 33. Die Fortsetzung dieser Stelle vergl. unter der Rubrik „Körperverletzung“, weiter Kap. 12.

Es fällt hier zunächst auf, dass Josephus den Fall, dass im Streite eine Eisenwaffe gebraucht ward, auszuschliessen scheint.[2]) Er dürfte aber die Worte der Schrift im Auge gehabt haben:[3]) „Wenn Männer streiten und es schlägt ein Mann seinen Nächsten mit einem Steine oder der Faust" (Exod. das. V. 18). Also auch die Schrift spricht von keiner Eisenwaffe. Indes nennt sie „Stein" und „Faust" gerade deswegen, weil sie von einem zufällig entstandenen Streite handelt, wo keiner mit Waffen versehen ist und man von der natürlichen Waffe, der Faust, Gebrauch macht oder etwa im Affekt einen Stein als Waffe ergreift[4]). Selbstverständlich schliesst die Schrift darum nicht den Fall aus, dass jemand seinen Nächsten mittelst eines eisernen Werkzeuges getötet. Anders scheint sich die Sache bei Josephus zu stellen. Derselbe spricht ja von Faust oder Stein garnicht, sondern sagt negativ: „In einem Streite, in welchem keine Eisenwaffe angewendet ward" u. s. w., scheint also besagte Eventualität direkt auszuschliessen.[5])

Sollte dies aber in den Worten des Josephus liegen,

---

[2]) Die Halacha constatiert zwar auch bei Mord einen Unterschied zwischen Gebrauch von spitzigen Eisengegenständen und anderen Werkzeugen. Während bei letzteren nämlich eine gewisse Grösse erforderlich ist, so dass man sie mit der Hand fassen kann, ist bei ersteren dies unnötig, indem schon eine Nadel, z. B. ins Herz gestossen, tötlich wirken kann. Vergl. Sifre Numeri P. 160 (ed. Friedm. f. 61a) Vgl. auch Synedr. f. 76b u. Raschi u. Tossaphoth z. St. u. Maim. Hilchoth Rozeach 3,4.

[3]) Dieses ahnt schon Bernardus, in der Haverkampschen Ausg. d. Jos., z. St. Anm. 3.

[4]) Vgl. Saalsch. a. a. O. S. 538 Anm. 665.

[5]) Ritter a. a. O. S. 34 meint in der That, dass Josephus diesen Fall des Gebrauchs einer Eisenwaffe ausgenommen. Er vermutet, dass Josephus denjenigen, der z. B. mit einem Schwerte jemanden verwundet, auch dann für todesschuldig hält, wenn der Verletzte selbst erst nach mehreren Tagen seinen Wunden erlegen ist. Es richtet sich aber gegen diese Auffassung die Erwägung, die weiter im Texte beigebracht ist.

so wäre es doch wunderbar, dass er den Fall, den er zuerst geradezu auszuschliessen für nötig findet, nicht später eigens behandelt hat. Auf Grund dieser Erwägung dürfte sich daher die Annahme empfehlen, dass Josephus für den Fall der Anwendung von Eisenwaffen in der That keine anderen Gesetzesbestimmungen annimmt; wenn er aber dennoch *ὅπου μὴ σίδηρος* schreibt, so will er wohl nur die weiterhin erwähnten Folgen der Verwundung erklärlicher machen, erstens nämlich den erst nach mehreren Tagen erfolgten Tod und zweitens die völlige Genesung des Verwundeten[6]), und in der That scheinen ja solche mildere Wirkungen der Verwundung bei Anwendung von Instrumenten aus Eisen eher ausgeschlossen als bei Werkzeugen aus anderen Stoffen[7]), wie Holz u. dgl.

Wenn Josephus einen Unterschied macht, ob der Verletzte sofort oder erst nach mehreren Tagen an den Folgen der Verwundung gestorben ist, so sehen wir uns nach einer solchen Unterscheidung vergeblich in der Schrift und der Halacha um. Die Schrift[8]) spricht nur dann den Verletzer von der Todesstrafe frei, wenn der Verletzte so weit hergestellt ist, dass er sich auf seinen Stab gestützt[9]) im

---

[6]) Es heisst nämlich unmittelbar in unserer Stelle bei Jos. weiter: *σωθέντος δὲ καὶ πολλὰ δαπανήσαντος εἰς τὴν νοσηλείαν ἀποτινέτω πάνθ' ὅσα. . . ἀνάλωσε κ. τ. λ.*

[7]) Vgl. auch oben Anm. 2 den Unterschied, den die Halacha aus ähnlichem Grunde zwischen Eisen- und anderen Waffen statuiert. — Wenn die im Texte gegebene Auslegung der Worte d. Jos. die richtige ist, so dürfte eben Jos. der Meinung gewesen sein, dass auch die Schrift aus demselben Grunde nur von „Stein" und „Faust" spricht, um den glücklichen Ausgang der Krankheit wegen der geringeren Gefährlichkeit der angewendeten Waffe erklärlicher erscheinen zu lassen.

[8]) Vgl. Exod. das. V. 19.

[9]) Den Ausdruck der Schrift das. על משענתו fasst indes die Halacha metaphorisch auf. Vgl. Mechiltha Mischpatim P. 6 (f. 82b d. ed. Fr.): „על משענתו" על בוריו „„an seiner Krücke"", (d. h.) auf seine (eigene) Kraft" (gestützt). Vgl. Maim. Hilch. Rozeach 4, 4. Der traditionellen Auslegung von על משענתו folgt T. Onkel., wörtl.

Freien bewegen konnte. Gleichviel also, ob derselbe sofort oder erst nach einigen Tagen starb, sofern er nicht ausgehen konnte, verfällt der Schläger dem Tode.[10])

Nach der Halacha kommt es nur darauf an, ob die Waffe, die Körperstelle, die getroffen, die Wucht, mit der der Schlag ausgeführt ward, die Wunde selbst, die körperliche Stärke des Schlagenden und des Getroffenen solche waren, dass eine tötliche Wirkung eintreten konnte.[11]) In diesem Falle war der Verletzer dem Tode verfallen, selbst wenn der Verwundete längere Zeit krank war, und (nach der recipierten Ansicht, gegen die des R. Nehemias) sogar dann, wenn die Krankheit eine Zeitlang abgenommen, sodass keine Lebensgefahr mehr vorlag, dann aber wiederum zugenommen und den Tod herbeigeführt hatte.[12]) Nur, wenn der Kranke soweit hergestellt war, dass er ohne Stab[13]) und ohne sich auf jemanden stützen zu müssen, sich im Freien bewegte, wurde der Verletzer freigesprochen; selbstverständlich aber auch dann, wenn das fachmännische

---

übersetzen dag. LXX, Pesch., T. Jon. z. St., ebenso Philo (II, 317; vgl. Ritter a. a. O. S. 32).

10) Vgl. die Kommentare von Knobel u. Dillmann zu VV. 18 und 19, ferner Saalsch. a. a. O. S. 538.

11) Vgl. Mechiltha a. a. O. das.: „באבן או באגרוף“ ... מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית ובמקום שיש בו כדי להמית „„Mit einem Steine oder mit der Faust““ (Exod. das. V. 18) ... das lehrt, dass er nicht eher schuldig ist, bis er ihn mittelst eines Gegenstandes schlägt, mit dem man töten kann, und auf eine Körperstelle, wo man töten kann.“ Ebenso Sifre Numeri P. 160 (ed. Friedm. f. 61 b oben). Vergl. alle im Texte angegeb. nötigen Momente bei Maim. Hilchoth Rozeach 3,1–3.

12) Vgl. Michna Synedr. 9,1: המכה את חבירו בין באבן בין באגרוף ואמדוהו למיתה והיקל ממה שהיה, ולאחר מכאן הכביד ומת, חייב; רבי נחמיה אומר פטור „Wer seinen Nächsten, sei es mit einem Steine, sei es mit der Faust, schlägt, und man hat ihn zum Tode (d. h. als tötlich verletzt) beurteilt, sein Zustand besserte sich aber gegen früher, danach aber verschlimmerte er sich wieder, sodass er starb, so ist er (der Verletzer) (todes)schuldig. R. Nehemias sagt: Er ist straffrei.“ Vgl. Maim. a. a. O. 4,3.

13) Vgl. oben Anm. 9.

Urteil dahin lautete, dass die Wunde nicht tötlich sei, wider Erwarten aber dennoch der Tod des Verletzten eintrat[14]).

Wir sehen also, auch die Halacha kennt die Unterscheidung, die Jos. macht, nicht, und derselbe befindet sich mithin auch mit ihr im Widerspruch. Wie ist aber der Irrtum des Josephus zu erklären? Wir glauben es auf Grund der eigenen Worte des Josephus thun zu können. Es fällt in seiner Darstellung ja eben auf der unberechtigte Unterschied, den er zwischen einem *παραχρῆμα ἀποθανών* und einem *νοσήσας ἐπὶ πλείονας ἡμέρας* in gesetzlicher Beziehung constatiert, dann aber auch der Ausdruck *ἐκδικείσθω*, dem in der Schriftstelle (Exod. a. a. O.) kein ähnlicher entspricht. Dagegen finden sich jene Unterscheidung sowie das Analogon zu letzterem Ausdruck in dem Gesetze von der Tötung eines Sklaven, das in der Schrift unmittelbar demjenigen folgt (das. VV. 20. 21), das Josephus hier behandelt. Dort kommt es in der That darauf an, ob der[15]) Sklave unter den Stockschlägen seines Herrn sofort tot zusammenbricht (das entspricht dem *παραχρῆμα ἀποθανών* des Jos.), in diesem Falle soll er gerächt werden (= *ἐκδικείσθω*[16])

---

[14]) Vgl. Maim. a. a. O. 4,3. Vgl. zur halach. Auffassung noch Saalschütz a. a. O. S. 539 Anm. 667.

[15]) wie die Hal. meint, nicht jüdische, sondern kanaanitische Sklave (Mechiltha Mischp. f. 83a unten: בכנעני הכתוב מדבר „der Schriftvers spricht von einem Kanaaniten)."

[16]) Vgl. auch die LXX zu V. 20: *δίκῃ ἐκδικηθήσεται*! Während die LXX aber nur einfach die Worte der Schrift נקם ינקם wörtlich übersetzen, sodass man noch immer nicht im klaren darüber ist, was unter der „Rache" zu verstehen, hat Jos., — wiewohl er den argen Fehler begeht, die einem ganz anderen Gesetze zugehörigen Bestimmungen und Worte auf das vorliegende zu übertragen (s. noch weiter d. Text) — jene Worte ganz im Sinne der Halacha erklärt, indem er schreibt *ἐκδικείσθω ταὐτὸν παθόντος τοῦ πεπληγότος*. Er versteht also unter נקם ינקם die Todesstrafe. Vgl. dazu Mechiltha Mischpatim P. 7 (f. 83b unten): „נקום ינקם" מיתה „„So soll er gerächt werden"", (damit ist gemeint) Todesstrafe." Auch Philo (II, 323; vergl. Ritter S. 34) folgt der halach. Auslegung, ebenso Targ.

des Jos.), oder ob er noch einen Tag oder zwei[17]) am Leben bleibt (= dem *νοσήσας ἐπὶ πλείονας ἡμέρας κ. τ. λ.* des Jos.). Es erhellt aber daraus, dass Josephus des argen Versehens sich schuldig gemacht, die Bestimmungen über Tötung eines Sklaven auf das Gesetz von Tötung eines Freien zu übertragen und beide Gesetze mit einander zu verquicken.[18])

(Fortsetzung der vorigen Stelle:)

Kap. 6. Unabsichtliche Tötung der Leibesfrucht oder der Mutter im Streite.

Ὁ γυναῖκα λακτίσας ἔγκυον, ἂν μὲν ἐξαμβλώσῃ ἡ γυνὴ ζημιούσθω χρήμασιν ὑπὸ τῶν δικαστῶν ὡς παρὰ τὸ διαφθαρὲν ἐν τῇ γαστρὶ μειώσας τὸ πλῆθος, διδόσθω δὲ καὶ τῷ ἀνδρὶ τῆς γυναικὸς παρ' αὐτοῦ χρήματα· θνησκούσης δ' ἐκ τῆς πληγῆς καὶ αὐτὸς ἀποθνησκέτω ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καταθέσθαι δικαιοῦντος τοῦ νόμου.[1])

Jonathau, wohingegen die wörtl Auffassung wiedergeben, ausser den LXX, Peschittha (ܡܬܩܛܠܘ ܢܬܩܛܠ) u. Onkelos (איתדנא יתדן).

[17]) Die Halacha versteht unter dem Ausdruck: „einen oder zwei Tage" einen ganzen Tag von vollen 24 Stunden. Vgl. Mechiltha a. a. O. f. 84a oben: יום שהוא כיומים ויומים שהן כיום „Ein Tag, der da ist wie zwei Tage, und zwei Tage, die da sind gleich einem Tage." הא כיצד מעת לעת „Wie ist dieses denkbar? Von Tageszeit bis zu derselben Tageszeit" (d. h. des nächsten Tages). Vgl. noch Targ. Jon. zu V. 21.

[18]) Daraus wird uns aber erstens klar, dass Josephus die Gesetze, zum Teil wenigstens, aus dem Gedächtnisse dargestellt hat. Dann aber lernen wir daraus, dass man ihm, wo er andere Angaben als die Halacha macht, keineswegs eine grössere Glaubwürdigkeit inbetreff der histor. Feststellung der religiösen Praxis seiner Zeit beimessen kann, dass man vielmehr seine Angaben nur mit grösster Vorsicht gegen die der jüd. Tradition verwerten darf.

[1]) Ant. IV, 8, 33. Die Stelle folgt unmittelbar der soeben behandelten von der „Tötung im Streite". – Wenn Ritter a. a. O.

„Wer ein schwangeres Weib stösst, soll, wenn das Weib eine Fehlgeburt thut, durch die Richter an Geld gestraft werden als einer, der die Volksmenge dadurch, dass er das Kind im Mutterleibe getötet, vermindert hat. Er soll aber auch dem Manne der Frau Geld zahlen. Stirbt es (das Weib) aber infolge des Stosses, so soll auch er den Tod erleiden, indem das Gesetz es für recht befindet, dass Leben um Leben gesetzt werde."

Zu dieser Darstellung ist zu vergleichen Exod. 21, 22–25.

Indem Josephus im Falle einer Fehlgeburt nur Geldstrafen eintreten lässt, zeigt er, dass er die Worte d. Schrift: ולא יהיה אסון (a. a. O. V. 22) und ואם אסון יהיה (V. 23) auf die Frau bezogen hat; d. h. es kommt nur darauf an, ob *ihr* Leben erhalten bleibt oder nicht. Josephus bezieht aber das Wort אסון nicht auf die Leibesfrucht. Er stimmt somit in dieser Beziehung mit der Halacha überein. Dieselbe legt die Schrift nämlich in folgender Weise aus: „„Und es ist kein Unglück"" (V. 22), nämlich an der Frau, „„so soll er gestraft werden"" (das.) (nämlich an Geld) wegen der (abgegangenen) Kinder".[2]) Um so beachtens-

S. 36 Anm. 3 meint, Jos. sei im Anfange ungenau, indem er den Streit zwischen einem Manne und einer Frau entstanden sein lässt, während nach der Bibel (Exod. a. a. O. V. 22ff.) der Streit sich zwischen Männern entspinnt u. die Frau von einem derselben ohne Absicht gestossen wird, so dürfte Olitzki a. a. O. S. 21 im Rechte sein, der auf den engen Zusammenhang beider Stellen bei Jos. hinweist. Jos. bezieht sich wohl auf das, was er anfangs des § 33 gesagt: Ἐν μάχῃ ὅπου μὴ σίδηρος κ. τ. λ., und dort war von einem Zwiste zwischen Männern die Rede.

[2]) Mechiltha Mischpatim P. 8 (f. 84b d. ed. Fr.): „ולא יהיה אסון" באשה „ענוש יענש" בולדות Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 36. Vgl. noch Targ. Jonath.: ולא יהא בה מותא מתקנסא יתקנס ולדא „Und es ist an ihr nicht der Tod, so soll er gestraft werden wegen des Kindes." (Friedm. in s. Anm. 14 zu Mechiltha a. a. O. schlägt für ולדא die correktere Lesart בולדא (od. בדמי ולדא „an Geld für das Kind") vor). Auch die Vulg. folgt der halach. Auslegung: . . . et abortivum quidem fecerit, sed *ipsa* vixerit . . . Sin autem mors eius fuerit

werter ist diese Uebereinstimmung mit der Halacha, als die LXX, denen Philo hierin sklavisch folgt, eine ganz abweichende Auffassung der Sache vertreten.[3])

Josephus lässt dem Verletzer zwei Geldstrafen auferlegen, die eine durch das Gericht, das den durch die Fehlgeburt geschädigten Staat vertritt, und die andere durch den Gatten der Frau.[4])

Von einer durch das Gericht zu erhebenden Geldstrafe weiss aber die Schrift nichts. Man geht wohl richtig, wenn man annimmt, dass Josephus seine Meinung aus folgender eigentümlichen Interpretation der Schrift gewonnen hat. Letztere sagt: „. . . . so soll er bestraft werden, wie ihm auferlegen wird der Mann der Frau, und er gebe auf Richterspruch“ (ונתן בפללים; V. 22). Nun hat zwar Jos. die Bedeutung des Wortes פללים, das ja einigermassen schwierig, ganz richtig erkannt, da er ja sonst nicht von einer richterlichen Strafe hätte reden können. Er scheint aber unrichtig übersetzt zu haben: „. . . und ausserdem gebe er auf Richterspruch“, sodass er nunmehr in der

subsecuta etc. (Ebenso Luther: Wenn sich Menner haddern und verletzen ein schwanger Weib, das jr die Frucht abgehet, vnd jr kein schade widerferet . . . Kompt jr aber ein schaden draus u. s. w.) Die Mechiltha a. a. O. lehnt auch die Ansicht ab, dass אסון sich auf das Weib und auf das Kind beziehen könnte; vgl. auch Dillm. im Komm. z. St. S. auch Saalsch. a. a. O. S. 542.

[3]) Die LXX verstehen unter אסון nämlich die ausgebildete Frucht und übersetzen demgemäss: καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται . . . . ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ δώσει ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς κ. τ. λ. Ebenso Philo (tom. II, 317; vgl. Ritter a. a. O. S. 35). Peschittha übersetzt wörtlich: ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܡܫܪܐ. Vermutungen darüber, was die LXX zu ihrer Uebersetzg. veranlasst haben mag, s. bei Frankel, Einfl. d. palästin. Exeg. auf die alexandrin. Hermeneut., S. 80, und Geiger, Urschrift, S. 437 und Anm. 1.

[4]) Ritter a. a. O. S. 36 hat Jos. missverstanden, wenn er ihn von einer, durch das Gericht aufzuerlegenden, Geldstrafe sprechen lässt. Dies hat zwar Olitzki a. a. O. S. 21 richtig erkannt; er begeht aber wiederum einen anderen Fehler; vgl. weiter Anm. 6 Ende.

Schrift zwei Geldstrafen geboten fand. Zu dieser Erklärung dürfte er sich vielleicht auch deswegen genötigt gesehen haben, weil ihm sonst die Worte: „er gebe auf Richterspruch" einen Widerspruch gegen die vorhergehenden: „so soll er bestraft werden, wie ihm auferlegen wird der Mann der Frau" zu involvieren schienen. Nach dem richtigen Sinne geben erstere Worte natürlich nur eine Einschränkung der letzteren und deuten an, dass die Richter etwa zu weitgehende Forderungen des Gatten auf das richtige Mass zurückzuführen haben[5])

Auch die Halacha kennt keine an das Gericht zu zahlende Strafe, wohl aber verschiedene Geldbussen, die der Verletzer zum Teil an die verletzte Frau, zum Teil an den Gatten derselben zu zahlen hat. So heisst es in einer Barajtha[6]): „Hat er eine Frau geschlagen, sodass

---

[5]) Vgl. Mechiltha a. a. O. „כאשר ישית עליו בעל האשה" שומע אני כל שירצה? תלמוד לומר „ונתן בפלילים" מגיד שאינו משלם אלא על פי דיינין „„Wie ihm auferlegen wird der Mann der Frau"" (Exod. das.): Darunter könnte ich nun verstehen, soviel er (der Gatte) wolle (könne er fordern)? Darum heisst es: „„Und er gebe auf Richterspruch"" (das.); das lehrt, dass er nur bezahlt nach Ausspruch der Richter." Vgl. noch LXX: *καθότι ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναικός, δώσει μετὰ ἀξιώματος*; Peschittha: ܘܢܬܠܐܝܟ ܕܦܣܩܘܢ ܕܝ̈ܢܐ; Vulg.: . . . quantum et arbitri iudicaverint. Vgl. noch die Targumim und Dillm. z. St.

[6]) Baba kamma 49 b: הכה את האשה ויצאו ילדיה נותן נזק וצער לאשה ודמי ולדות לבעל. Wie die Ersatzsumme für die abgetriebenen Kinder zu bemessen ist, lehrt Mischna Baba kamma 5,4: כיצד משלם דמי וולדות? שמין את האשה כמה היא יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משילדה „Wie bezahlt er das Geld für die Kinder? Man schätzt ab, wieviel die Frau wert war (sofern man sie als Sklavin verkauft hätte), bevor sie geboren hatte, und wieviel wert sie gewesen wäre, wenn sie (und zwar natürlich) geboren hätte." (Für den Sklavenkäufer hat natürlich ein schwangeres Weib wegen der zu erwartenden Sklavenkinder einen höheren Wert.) Was wiederum die Frau durch den Abortus an ihrem Körper mehr gelitten als durch eine natürliche Geburt, dieses, in Geldwert taxiert, steht der Frau als Schadengeld völlig zu, u. es gehört dem Manne nichts davon (so nach Maim. Hilch. Chobhel u-Mazzik 4,1. 2 gemäss dem

ihr ihre Kinder abgingen, so zahlt er das Schaden- und das Schmerzensgeld an die Frau und den Wert der Kinder an den Mann“.

In welcher Höhe die Summe, die der Thäter an den Mann der verletzten Frau zu zahlen hat, festzusetzen ist, kann man aus der Worten des Josephus: *διδόσθω δὲ καὶ τῷ ἀνδρὶ τῆς γυναικὸς χρήματα* nicht ersehen. Josephus dürfte sie sich aber wahrscheinlich dem Geldwerte der abgegangenen Kinder entsprechend gedacht haben. Ob dieser Massstab nach Josephus auch für die an das Gericht zu zahlende Busse zu gelten hat, scheint nicht wahrscheinlich. Eher hat er sich die Festsetzung derselben dem Ermessen der Richter überlassen gedacht.

Hat aber der Stoss den Tod der Frau herbeigeführt, sagt schliesslich Josephus, so erleidet auch der Thäter den Tod. Er gibt damit richtig den einfachen Sinn des Schriftwortes (V. 23) wieder und steht auch mit einer halach. Ansicht im Einklang. So heisst es in der Mechiltha[7])

---

einfachen Wortlaute der anfangs dieser Anmerkg. angeführten Barajtha Baba k. 49b; ebenso Schulchan ‘Aruch Choschen Mischpat § 423,1, abweichend von der Ansicht Raschis in Baba k. f. 49a s. v. שמין את האשה, der die Frau nur zu gewissen Teilen an dem Schadengeld teilhaben lässt). Ebenso erhält die Frau das Schmerzensgeld. Dieses wird danach bemessen, wieviel die Frau darum gegeben hätte, wenn sie die gelinderen Schmerzen einer natürlichen Geburt vor den heftigeren eines gewaltsamen Abortus zu wählen gehabt hätte. Die danach bemessene Geldsumme ergibt das Schmerzensgeld. Es sind eventuell noch Beschämungs-, Versäumnis- und Heilungsgelder zu zahlen, sofern die betreffenden Momente, näml. Beschämung, Versäumnis, Krankheit vorhanden waren. Vgl. über diese Entschädigungen, sowie zu dieser Anmerkg. überhaupt, Anmerkgg. 3 u. 4 im Kommentar Me'irath ‘Enajim zu Schulchan ‘Aruch Choschen Mischpat a. a. O. — Wenn Olitzki a. a. O. S. 21 meint, nach der Halacha habe der Thäter nur den Geldersatz für das abgegangene Kind zu leisten, so ist dieses somit unrichtig.

7) Mechiltha Mischp. P. 8 (f. 84b): „ונתת נפש תחת נפש“ נפש הוא משלם ואינו משלם ממון תחת נפש. Dieselbe Ansicht vertreten auch die Rabbinen in Synedrin 79a. Nach dieser Meinung behandelt die Exodus-

„„So sollst du geben Leben für Leben““ (Exod. das.), das Leben (d. h. mit d. Leben) bezahlt er; nicht aber bezahlt er Geld anstatt des Lebens“ (d. h., es darf nicht etwa ein Lösegeld den Schuldigen vom Tode erretten). Nach einer anderen halachischen Ansicht ist auch im Falle des Todes der Frau der Totschläger nicht todesschuldig, da er es ja auf das Leben des anderen Mannes abgesehen und nur unversehens das Weib getötet hatte[8]). Nach dieser Ansicht sind die Worte der Schrift: „So sollst du geben Leben“ etc. auszulegen: „So sollst du geben Lösegeld des Lebens“ etc.

Kap. 7. Versuch des Mordes.

Φάρμακον μήτε θανάσιμον μήτε τῶν εἰς ἄλλας βλάβας πεποιημένων Ἰσραηλιτῶν ἐχέτω μηδὲ εἷς· ἐὰν δὲ κεκτημένος φωραθῇ τεθνάτω, τοῦτο πάσχων ὃ διέθηκεν ἂν ἐκείνους καθ᾽ ὧν τὸ φάρμακον ἦν παρεσκευασμένον[1].)

„Kein Israelit soll Gift, sei es ein tötliches oder eines von denen, die zu sonstiger Schädigung bereitet worden sind, halten. Wenn es aber entdeckt wird, dass er im Besitze eines solchen gewesen, so soll er sterben und so das-

---

stelle den Fall, dass der eine die direkte Absicht hatte den anderen umzubringen, und gilt andererseits der Grundsatz, dass einer, der den anderen zu töten beabsichtigt, unversehens aber einen dritten erschlägt (gleichwie in der Exodusstelle zwei Männer mit einander kämpfen und einer von ihnen unversehens das Weib tötet), des Todes schuldig ist.

[8]) Mech. a. a. O.: רבי אומר „נפש תחת נפש" ממון „Rabbi sagt: „„Leben um Leben““, (d. h.) Geld“ (Lösegeld für das Leben). Dieselbe Ansicht vertritt auch R. Simon in Synedr. a. a. O. Diese Halachisten gehen wieder von dem Grundsatze aus, derjenige, der jemand, ohne es auf ihn abzusehen, töte, sei nicht todesschuldig. Vgl. über die halachischen Ansichten noch Saalsch. a. a. O. S. 542 Anm. 671.

[1]) Ant. IV, 8,34.

selbe erleiden, was er jenen zugedacht, gegen die das Gift bereitet war".

Josephus behandelt hier also nicht die Verbrechen der Giftmischerei und des Giftmordes, vielmehr sieht er schon das Halten von Gift in verbrecherischer Absicht als todeswürdige Handlung an.

Ein solches Verbot des Haltens von Gift kennt aber weder die Schrift noch das halachische Schrifttum. Ja, es wird der Eventualität der Ermordung eines Menschen durch Gift unseres Wissens darin keine Erwähnung gethan.

Dieser Umstand findet seine Erklärung eben darin, dass Giftmorde im hebräischen und jüdischen Altertume gar nicht oder doch nur äusserst selten vorkamen.[2]) Daher rührt es auch, dass es kein ausdrückliches Gesetz gegen Giftverbrechen gab.[3])

---

[2]) Vgl. dagegen Jos. ant. XVII, C. 4.

[3]) Soweit Giftmord in Betracht kommt, so fiel er natürlich unter das Verbot: „Du sollst nicht morden." Nach dem einf. Wortlaut der Schrift dürfte der Giftmörder wie jeder andere Mörder zu behandeln sein, vorausgesetzt nämlich, dass zwei Zeugen die That beobachtet haben. Nach der halach. Erklärung hingegen wäre der Mörder nur dann der gerichtlichen Todesstrafe schuldig, wenn er das Gift jemandem direkt eingeflösst hätte, nicht aber, wenn er es jemandem unter seine Speisen gemischt und jener dieselben selbst zu sich genommen hätte. Denn nach halach. Grundsätzen muss man mit eigener Hand den Tod eines anderen herbeiführen, um des Mordes schuldig zu sein. Vergl. Maim. Hilchoth Rozeach 2,1f, Saalschütz a. a. O. S. 532 Anm. 656 und Ritter a. a. O. S. 28. Dass der Giftmord aber in jeder Gestalt nach den Grundsätzen der Halacha strengstens verboten gewesen wäre, braucht nicht erst gesagt zu werden. Man hielt Mörder, denen man nach dem Buchstaben des Gesetzes nicht beikommen konnte, für dem Tode durch himmlische Hand verfallen. Vgl. Maim. das. 2,2. Uebrigens gibt es anderweitige halach. Bestimmungen, die die Lücke im talmud. Rechte fast ganz auszufüllen geeignet sind. So hat nach einer Barajtha in Synedr. 46a der Gerichtshof das Recht, Gesetzesübertreter, denen man nach dem Gesetze wenig oder garnichts anhaben konnte, sofern es die Zeitlage erforderlich machte, selbst mit dem Tode zu bestrafen. Somit konnte der Gerichtshof auch Giftmördern gegenüber, sofern es die Umstände

Wie ist nun Josephus zu diesem Gesetze gekommen? Die Anregung, dasselbe in seine Darstellung der jüdischen Gesetze überhaupt aufzunehmen, hat er wohl durch Philo, bei dem sich ein Giftmischergesetz findet, erhalten.[4]) Die

erheischten, von diesem Rechte Gebrauch machen. Vgl. Maim das. Halacha 4. Daselbst sagt Maim. auch (und ebenso in Hilchoth Melachim 3,10), dass es dem jüd. Könige zustand, derlei Uebelthäter, denen man sonst nichts anhaben konnte, hinrichten zu lassen. Das. Hal. 5 sagt wieder Maim., dass wo weder der Gerichtshof in der Zeitlage einen Grund fand, solche Missethäter zu töten, noch der König es gethan, dennoch der Gerichtshof verflichtet sei, sie mit fast tötlicher Züchtigung zu strafen, sie auf viele Jahre einzukerkern und allen möglichen Peinigungen zu unterwerfen. Es fragt sich aber, ob man mit diesen ausserordentlichen Massregeln gegen das berufsmässige Bereiten von Gift hätte vorgehen können. Auf das blosse Halten von Gift vollends konnte man keinesfalls Strafe setzen. Denn wie konnte eine verbrecherische Absicht, die ja nach Schrift u. Halacha nicht einmal strafbar war, dabei je bewiesen werden? Dagegen ist es nach Schrift u. Halacha jedenfalls verboten, Gift an einer Stelle liegen zu lassen, wo ein anderer dadurch zu Schaden kommen kann; denn das Gesetz gebietet, jeder Schädigung eines Menschenlebens vorzubeugen. Vgl. Maim. Hilch. Rozeach 11,4: ... „Und ebenso ist es ein Gebot, jeglichen Anstoss, der zur Gefährdung von Menschenleben führen kann, zu entfernen... Hat er jedoch diese Anstösse, die zur Gefährdung führen können, nicht beseitigt, sondern sie liegen gelassen, so hat er ein Gebot zu beobachten unterlassen (näml. das Gebot: „so sollst du ein Geländer machen“ (Deut. 22,8), d. h., allgemein gefasst, „du sollst jeder Schädigung eines Menschenlebens vorbeugen“) und das Verbot übertreten: „du sollst keine Blutschuld laden auf dein Haus.“

[4]) Ritter a. a. O. S. 28 schreibt: „Josephus hat dieses Gesetz Philo entlehnt.“ Diese Behauptung ist aber einfach falsch. Philo spricht ja, wie R. auf S. 27 auseinandersetzt, nur von der Todeswürdigkeit berufsmässiger Bereiter von Gift oder sonstigen schädlichen Tränken. Davon ist aber bei Jos. gar keine Rede, sondern von dem Halten von Gift in verbrecherischer Absicht, wovon wieder bei Philo (II, 317) nichts zu finden. Wenn aber Bloch a. a. O. S. 134 auf Grund dieser Erwägung jeden Einfluss d. Ph. auf Jos. in dieser Beziehung (wie überhaupt, vgl. oben Anm. 17 zu S. 39), leugnet, so scheint uns dieses wieder zu weit zu gehen. Es ist doch immerhin sehr auffallend, dass beide Autoren Giftgesetze, wenn auch

Bestimmungen selbst aber hat er höchst wahrscheinlich dem römischen Rechte entlehnt, wie wahrscheinlich auch Philo.[5])

---

in abweichender Weise, anführen, von denen sonst in keiner jüd. Quelle eine Spur zu entdecken. Sich aber mit Bloch einen älteren jüdischen Hellenisten zu erdichten, der ähnliche Angaben gemacht hätte und dem Ph. u. Jos. dieselben entlehnt haben sollen, scheint durchaus willkürlich. — Jos. hat also von Ph. nur eine Anregung, ein Giftgesetz überhaupt anzuführen, erhalten. Die Bestimmungen selbst aber weisen, wie es sich zeigen wird, auf röm. Einfluss hin.

[5]) Ritter S. 28 (übrigens nach Vorgang des Bernardus in der Haverkampschen ed. des Jos. in Anm. 1 zu uns. Stelle) leitet die Herkunft des Philonischen Giftmischergesetzes aus der Uebersetzg. der LXX zu Exod. 22,18 („Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen"): *φαρμακοὺς οἰ περιποιήσετε* ab. Nun bedeute aber *φαρμακός* sowohl „Zauberer" als auch „Giftmischer". Indes kann Philo sein Gesetz auf diese Weise aus den LXX allein nicht entnommen haben. Denn diese meinen ja offenbar an dieser Stelle nur „Zauberer". An allen Stellen überhaupt, wo in der Version d. LXX *φαρμακός*, *φαρμακεία* etc. vorkommen, haben diese Worte stets nur die Bedeutg. „Zauberer", „Zaubermittel". Vgl. (die folg. Angaben der Kapitel u. Verse richten sich nach LXX ed. Tischd.) Exod. 7,11.22; 8,18; 9,11; Jerem. 34,7; Dan. 2,2; Ps. 57,6 (das. ist *φάρμακον* = Beschwörungsformel). Dass aber dennoch die LXX den Zauberer mit *φαρμακός* bezeichnen, hat darin s. Grund, dass Zauberei gewöhnlich mit Mischen v. Tränken, Quacksalberei verbunden war. Vgl. Passow, griech. Lexicon, s. v. *φαρμακεύω* und *φαρμακός* und Pauly, Realencykl. V², Art. Philtrum. Es ist also schon desw. nicht anzunehmen, dass Ph. in den LXX sein Gesetz sollte gefunden haben. Unseres Erachtens dürfte der Sachverhalt vielmehr der sein, dass Ph. vom röm. Gesetze beeinflusst gewesen ist (aus der im Texte gegeb. Darstellg. desselben ist ersichtlich, dass es für alle Provinzen, also auch für Aegypten, galt) und dieses alsdann in den LXX wiedergefunden zu haben glaubte. Wenn Ritter ferner die Ausführlichkeit, mit der Philo das Giftmischergesetz behandelt, aus alexandrin. Verhältnissen erklären will, da in Alexandrien die Giftmischerei sehr heimisch gewesen sei, so führen erstens die für letztere Behauptg. angeführten Belegstellen Gemara Kidduschin 49b, Rapoport, 'Erech Millin, nicht darüber hinaus, dass Alexandr. für den Sitz der Zauberkünste gehalten wurde. Wenn man auch zugeben muss, dass diese mit Giftmischerei Hand in Hand gingen, so beweist doch

Von den vielen Verbrechen, die in den letzten Zeiten der Republik in Rom begangen wurden, war das des Giftmordes ein sehr gewöhnliches. Es muss niemals in Rom selten gewesen sein; „zuweilen trat es in so grosser Häufigkeit auf, dass es den Staat selbst bedrohte und ausserordentliche Massregeln zur Unterdrückung hervorrief“...... „Ciceros Rede für A. Cluentius enthüllt uns ein erschreckendes Bild von den Verbrechen, welche in den mittleren Ständen der Bevölkerung, teils in Rom selbst, teils im übrigen Italien, durch Gift begangen wurden.“[6]) Der Diktator Sulla sah sich daher genötigt, unter anderen Gesetzen auch solche gegen den Meuchelmord (lex Cornelia de sicariis) zu erlassen. Das fünfte Capitel dieser lex behandelt die Gesetze gegen den Giftmord.[7]) „Die Ausdrücke, mit denen er den letzteren verbot, lernen wir am besten aus Cicero kennen, und mit ihnen stimmen die Anführungen der Rechtslehrer überein. Danach lauteten die Worte etwa so: es solle die Strafe des Cornelischen Gesetzes erleiden jeder, der böses Gift bereitet, verkauft, gekauft, gehabt, gegeben hätte.“[8]) ...... „Dabei kam es ..... nicht darauf an, ob die That ausgeführt worden war[9])“ u. s. w. Für alle diese Verbrechen kam zur Zeit der Republik, wo die höchste Strafe nur in bürgerlicher Aechtung bestand, für die Freien „aquae et ignis interdictio“, für die Sklaven

---

jedenf. der Umstand, dass Ph., gleich dem röm. Gesetze, auch auf Bereiten von sonstigen schädlichen, wenn auch nicht lebensgefährlichen Tränken den Tod setzt, dass er von jenem beeinflusst worden ist.

[6]) Vgl. Zumpt, Criminalrecht der röm. Republ. II², S. 19ff.

[7]) Vgl. Paulys Realencykl. f. d. class. Altert. IV, S. 969.

[8]) Zumpt das. S. 20. Vergl. den latein. Text bei Pauly das.: quicunque fecerit, vendiderit, emerit, dederit; vergl ferner den Text (nach Dig. XLVIII, 8, 3) bei Pauly VI² Art. veneficium: qui venenum necandi hominis causa fecerit vel vendiderit vel habuerit (d. h. aufbewahrt, um jemanden zu morden). Vergl. noch Mommsen, röm. Strafr. S. 635f.

[9]) Zumpt das. S. 21.

Todesstrafe in Anwendung. Zur Zeit der Kaiser wurden dagegen die Kapitalstrafen wirklich durch Hinrichtung vollzogen, und zwar geschah dieses bei den Vornehmeren, (bei denen übrigens auch zuweilen Deportation erfolgte); wohingegen bei den „humiliores“ „condemnatio ad bestias“ oder Kreuzigung stattfand.[10]) „Ein Senatusconsultum unter den ersten Kaisern erweiterte den Begriff venenum und bedrohte mit der Strafe der lex Cornelia alle, welche ein Medikament anwendeten, wodurch das Leben oder die Gesundheit einer Person gefährdet würde.“[11]) Schliesslich ist zu bemerken, dass die „lex Cornelia“, soweit sie Mord betraf, auf alle Einwohner im römischen Reiche, auf Bürger, Peregrinen, Sklaven ohne Unterschied sich bezog.[12]) In den Provinzen entschieden die Statthalter über Mord nach ihrem Edikt, das auf die römischen Gesetze basirt war.[13])

Wir sehen also, die Angaben des Josephus, dass man erstens kein tötliches Gift, dann aber keine sonstigen schädlichen Medikamente auch nur halten dürfe, finden sich genau im römischen Rechte. Auch inbetreff des Strafmasses stimmt er mit demselben überein. Denn, wie wir gesehen, wurde die Uebertretung der „lex Cornelia“ zur Zeit der Kaiser — und diese kommt ja hier in Betracht — mit der Todesstrafe gesühnt, bei den „humiliores“ gar mit dem Tode im Kampfe mit wilden Tieren oder mit Kreuzigung.

Dass das betreffende römische Gesetz dem Josephus bekannt sein musste, dazu bedarf es nicht erst des Hinweises, dass derselbe mehr als zwei Decennien in Rom gelebt[14]); vielmehr musste es ihm schon in seiner Heimat

[10]) Das. S. 23 unten u. Pauly IV, S. 969 und VI[1], S. 1155. Vgl. noch zu unserer Darstellg. d. Gesetzes Rein, röm. Criminalr., SS. 401—438.

[11]) Pauly VI[2] Art. veneficium u. Mommsen S. 636.

[12]) Rein das. S. 413.

[13]) Das. S. 414.

[14]) Vgl. das letzte Kapitel seiner vita u. Ende seiner antiqu.

bekannt gewesen sein, da es ja, wie erwähnt, für alle Provinzen des römischen Reiches, also auch für Palästina seine Giltigkeit hatte.

Es bedarf aber noch der Erklärung, was Josephus veranlasst haben kann, ein rein römisches Gesetz für ein jüdisches auszugeben. Wir glauben sie in folgendem zu finden. Josephus glaubt seinen Zweck, das jüdische Religionsgesetz zu verherrlichen, am besten zu erreichen, wenn er dasselbe als äusserst streng hinstellt. So sagt er z. B.: *Δικάζων εἰ δῶρά τις λάβοι, θάνατος ἡ ζημία*[15]). Von einer Todesstrafe für bestochene Richter weiss aber weder die Schrift noch die jüdische Tradition. Ferner sagt er: *Ζημία γὰρ ἐπὶ τοῖς πλείστοις τῶν παραβαινόντων ὁ θάνατος*[16]) *κ. τ. λ.* (Er rechnet danach einige Unzuchtsverbrechen vor). Darin liegt aber eine arge Uebertreibung. Nach der jüdischen Tradition ziehen im ganzen 36 Verbrechen den gerichtlichen Tod nach sich.[17]) Diesen stehen dagegen 207 Delikte gegenüber, die nur Geisselungsstrafe zur Folge haben,[18]) wenn auch bei 21 derselben die Strafe der Ausrottung und bei noch anderen 18 derselben der Tod durch himmlische Hand angedroht ist, die indes beide keine irdischen Strafen sind.[19]) Dazu kommt noch, dass jede Strafthat zwei Zeugen haben muss, wenn anders eine Verurteilung erfolgen soll.[20]) Am unverhülltesten gibt

---

15) C. Apionem II, 27; vgl. oben S. 20.

16) Das. C. 30.

17) Vgl. die Aufzählung in Mischna Synedr. 7,4; 9,1; 11,1 (in den Gemaraausgaben Abschn. 10 Anfg.); vergl. Maim. Hilchoth Synedr. 15,10 bis Ende des Abschnitts.

18) Vgl. Maim. das. Abschn. 19 u. Selden, de Synedriis veterum Ebraeorum, p. 899—903.

19) Vgl. über Ausrottungsstrafe Munk, Palästina (Bearbtg. von M. A. Levy), II S. 438 Anm. 4.

20) Dabei abstrahieren wir noch ganz von den traditionellen Bestimmungen, dass der Verbrecher, bevor er die Strafthat ausübte, verwarnt worden sein, dass er die Verwarnung nicht nur angehört, sondern ausdrücklich bemerkt haben muss, dass er nichtsdestoweniger

sich aber das Bestreben des Josephus, die jüdische Gesetzgebung strenger als die der anderen Völker erscheinen zu lassen, zu erkennen in den Worten: *Ἀλλὰ καὶ περὶ μέτρων ἤν τις κακουργήσῃ ἢ σταθμῶν . . . . πάντων εἰσὶ κολάσεις οὐχ οἷαι παρ' ἑτέροις, ἀλλ' ἐπὶ τὸ μεῖζον.*[21]) Bei einer solchen Tendenz konnte er aber in seiner Darstellung der pentateuchischen Gesetze strenge Verordnungen gegen Giftverbrechen, unter denen die damalige römische Welt soviel zu leiden hatte, nicht vermissen lassen. Denn damit hätte er seiner Meinung nach dem römischen Rechte, das ja ein Giftgesetz enthielt, indirekt eine grössere Strenge, d. h. nach Josephus, einen höheren Grad von Trefflichkeit zugestanden. Da es nun ausserdem biblisch und halachisch, wenn auch nicht Gift zu halten, so doch irgendeine Gefahr für Menschen bestehen zu lassen, verboten war;[22]) da ferner Josephus, wie es scheint, wenn auch mit grossem Unrecht[23]), in den Worten der Schrift: „Und ihr sollt ihm thun, wie er gesonnen hatte, seinem Bruder zu thun“ (Deut. 19,19) eine Stütze für seine Ansicht, dass schon auf Absicht des Giftmordes Todesstrafe zu erfolgen habe, gesehen zu haben scheint[24]); da ferner schon

---

das Verbrechen begehen wolle (vgl. Maim. Hilchoth Synedr. 12, 2), dass die Zeugen ferner einem sehr peinlichen Verhöre unterworfen wurden (vgl. Maim. Hilchoth 'Eduth 1,4 und Frankel, d. gerichtl. Beweis n. mos.-talm. Recht, S. 117.)

[21]) C. Ap. II, 30. — Dieses eigentümliche Bestreben des Jos. zeigt sich ja noch an anderen Stellen, z. B. bei dem Gesetze über Kindesmord; vgl. oben S. 51f.

[22]) Vgl. oben S. 64 Anm. 3 Ende.

[23]) Die Schriftstelle spricht nur von falschem Zeugnis.

[24]) Dieses dürfte näml. aus seinen Worten hervorgehen: *τοῦτο πάσχων ὃ διέθηκεν ἂν ἐκείνους κ. τ. λ.*, die fast genau den Worten der angeführten Schriftstelle entsprechen und auf diese hinzuweisen scheinen. Philo scheint übrigens gleichfalls gerade aus dieser Stelle der Schrift zu folgern, dass schon auf mörderische Absicht richterliche Todesstrafe stehe. Diese Hypothese stellt Ritter a. a. O. S. 25 auf, und sie scheint uns noch eine Bestätigung zu finden durch den Umstand, dass auch Jos. die betr. Schriftstelle in demselben Sinne

Philo ein ausführliches Giftgesetz anführt, so bedurfte es bei Josephus keiner grossen Selbstüberwindung mehr, dem jüdischen Rechte Bestimmungen zuzuschreiben, die dem römischen angehören.

Kap. 8. Fahrlässige Tötung eines Menschen.

Βοῦν τοῖς κέρασι πλήττοντα ὁ δεσπότης ἀποσφαττέτω· εἰ δ' ἐφ' ἅλωος κτείνειέ τινα πλήξας, αὐτὸς μὲν καταλευσθεὶς ἀποθνησκέτω μηδ' εἰς τροφὴν εὔχρηστος εἶναι κατηξιωμένος.[1])

„Wer einen mit den Hörnern stossenden Ochsen besitzt, soll ihn schlachten. Stösst derselbe irgend einen in der Tenne, so soll er den Tod durch Steinigung erleiden, indem er nicht wert erachtet worden ist, zum Genusse zu dienen".

Zu vergleichen ist die Schriftstelle Exod. 21, 28—32.

Wie man sieht, versteht Josephus ganz sachgemäss den Stamm נגח, den die Schrift (das. V. 28 u. 29) anwendet, vom „Stossen mit den Hörnern"[2]). Dagegen ist seine Ansicht, dass der Besitzer eines stössigen Ochsen denselben töten solle, in der Schrift nicht begründet. Wohl findet sie sich aber in der Mischna. Dieselbe sagt[3]): „R. 'Eli-

---

auszulegen scheint. Merkwürdigerweise aber hat Ritter bei Jos. die ziemlich deutliche Beziehung auf die Deuteronomiumstelle übersehen.

1) Ant. IV, 8,36. Wir teilen die ziemlich lange Stelle der grösseren Uebersichtlichkeit wegen und stellen die Sätze immer an die Spitze der dazu gehörigen Untersuchungen.

2) Warum Frankel, Einfluss der palästin. Exegese etc., S. 93, und nach ihm Ritter a. a. O. S. 49 Anm. 1 diese Auffassung des $\sqrt{}$נגח gerade als halachisch bezeichnen, ist unverständlich. Jede sachgemässe Exegese kann in diesem Worte keine andere Bedeutg. erblicken. Zudem beruft sich ja auch die Gemara Baba kamma 2b erst auf die Schriftstellen I Kön. 22,11 und Deut. 33,17, um die Bedeutung „stossen mit den Hörnern" festzustellen. — Nachträglich bemerke ich, dass auch Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael III, S. 549 den ersten Einwand gegen Fr. erhebt.

3) Mischna Baba kamma Abschn. 4 Ende: ר׳ אליעזר אומר אין לו

'eser behauptet, er (der als stössig bezeugte Ochse) hat keine andere Hut als durch das Messer". Ob man aber deswegen schon von einer Uebereinstimmung mit der Halacha, d. h. von einer bewussten Uebereinstimmung sprechen kann, ist schon deswegen sehr fraglich, da Josephus seine Ansicht den LXX entnommen haben kann. Diese übersetzen nämlich die Worte ולא ישמרנו mit *καὶ μὴ ἀφανίσῃ αὐτόν* „und ihn nicht getötet hat" (sein Herr), und die Annahme Frankels[4]), dass die LXX hier dieselbe Ansicht wie R. 'Eli'eser vertreten, dürfte sehr wahrscheinlich sein. Es muss daher unentschieden bleiben, ob Josephus seine Ansicht aus den LXX oder direkt aus der Halacha geschöpft hat.[5]) Es ist aber zu bemerken, dass Jos. im Gegensatze zu LXX u. R. 'El. die Schlachtung selbst bei einem als stössig noch nicht „bezeugten" Tiere verlangt.

Den Fall, dass der Ochse jemanden in der Tenne gestossen, nimmt Josephus wohl deswegen an, weil man sich im Altertume vielfach der Ochsen zum Dreschen bediente[6]), die Tenne aber ein offener Platz war[7]), somit von dort aus ein Angriff auf Personen oder Tiere von dem Ochsen leicht unternommen werden konnte. Wenn dieser nun einen Menschen getötet, sagt Josephus, so soll er gesteinigt werden. Diese Angabe entspricht der biblischen (a. a. O. V. 28). Wenn aber Josephus weiter sagt: *μηδ' εἰς τροφὴν . . . κατηξιωμένος*, so ist es vielleicht gestattet,

---

שמירה אלא סכין. Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 51. Vgl. auch Toseftha Baba kamma 5,7 (S. 353 d. ed. Zuckerm.).

[4]) „Einfluss d. pal. Exeg." etc., S. 93.

[5]) Gegen Ritter a. a. O., der letzteres anzunehmen scheint. Uebrigens ist die Ansicht, die R. 'Eli'eser vertritt, nicht recipiert worden; d. h., man erkennt bei dem stössigen Ochsen wohl eine Hut an, und ist diese ihm zu teil geworden, so ist der Besitzer, sofern das Tier dennoch entwischt ist u. Schaden gestiftet hat, von der Ersatzleistung befreit. Vgl. Maim. Hilch. Nizke Mamon 7,1.

[6]) Vgl. Deut. 25,4.

[7]) Vgl. B. d. Richter 6,37; II Sam. 6,6; vgl. auch Schenkels Bibellexicon Art. „Tenne."

in diesen Worten eine Halacha angedeutet zu sehen. Es scheint nämlich in ihnen der Grund zu liegen, warum der Ochse gesteinigt werden müsse, und sie müssen daher wohl übersetzt werden: „So soll er den Tod durch Steinigung erleiden, indem er nicht zur Nahrung für wert erachtet worden ist“.[7a]) Also der Abscheu vor dem Genusse des Tieres ist der Grund für dessen Steinigung. Dann muss aber Josephus die Worte d. Schrift: „Und es soll sein Fleisch nicht gegessen werden“ (das. das.) nicht erst auf das Fleisch des bereits gesteinigten Tieres bezogen haben, sondern das Tier schon als an und für sich verboten angesehen haben, selbst wenn es rituell geschlachtet worden wäre. Diese Auffassung des Josephus nähert sich aber sehr der halachischen. Die Halacha würde nämlich das Verbot des Fleischgenusses überflüssig finden, sofern es sich auf das bereits gesteinigte Tier beziehen sollte, indem letzteres ja schon an und für sich, weil keine rituelle Schlachtung vorangegangen war, zu essen verboten ist. Die Halacha nimmt daher an, dass die biblischen Worte das Verbot lehren, selbst dann von dem Fleische des stössigen Ochsen zu geniessen, wenn das Urteil desselben auf Steinigung bereits gefällt war, der Eigentümer aber der Vollstreckung zuvorgekommen war u. das Tier rituell geschlachtet hatte.[8]) Nun scheint zwar, wie bemerkt,

---

[7a]) Für diese Uebersetzung spricht nämlich das Particip. des Perfekt *κατηξιωμένος*.

[8]) Vgl. Mechiltha Mischp. P. 10 (f. 86a): „סקול יסקל השור ולא יאכל את-בשרו“ למה נאמר? ממשמע שנאמר „סקול יסקל השור“ איני יודע שבשרו אסור באכילה? מה תלמוד לומר „לא יאכל את בשרו“? אלא שור שיוצא ליסקל וקדמו בעלים ושחטוהו, בשרו אסור באכילה „„So soll der Ochse gesteinigt werden, und es soll sein Fleisch nicht gegessen werden““ (Exod. a. a. O.). Wozu steht dieses? Da es doch schon heisst, „„so soll der Ochse gesteinigt werden““, weiss ich da nicht schon, dass sein Fleisch zum Essen verboten (weil jener nicht rituell geschlachtet)? Wozu heisst es also: „„Es soll sein Fleisch nicht gegessen werden““? Indes (das Schriftwort will lehren, dass) wenn der Ochse zur Steinigung verurteilt ist, die Besitzer aber der Vollziehung

Josephus, gleich der Halacha, das stössige Tier als an und für sich verboten angesehen zu haben; es ist aber nicht zu ersehen, ob er es erst nach seiner Verurteilung zur Steinigung, wie die Halacha, oder schon von dem Augenblicke, da es einen Menschen getötet, als dem Genusse entzogen betrachtet. Da Josephus sich ganz allgemein ausdrückt *μηδ' εἰς τροφὴν . . . κατηξιωμένος*, dürfte wohl letzteres anzunehmen sein.

Da Josephus von einer Bestrafung des Besitzers des Tieres nicht spricht, so nimmt er für denselben eben Straffreiheit in Anspruch u. stimmt so mit der biblischen Angabe (V. 28) überein. — Soweit behandelt Josephus das Gesetz von dem noch nicht als stössig erkannten Ochsen.

Es ist indes auffallend, dass Josephus im ersten Satze unserer Stelle gleich von einem „stössigen Ochsen" (*βοῦν τοῖς κέρασι πλήττοντα κ. τ. λ.*) redet, dagegen aber, wie wir gesehen, das Gesetz vom noch nicht als stössig „bezeugten" behandelt. Gleichwohl befindet sich Jos. durchaus im Recht. Denn solange dem Herrn von der Gemeingefährlichkeit seines Tieres keine Kenntnis gegeben ist, solange gilt es, obschon es oft gestossen, vor dem Gesetze als noch nicht für stössig „bezeugt". Dieses geht aus der Schrift hervor,[9]) die den Herrn nur dann zur Rechenschaft ziehen lässt, wenn erstens das Tier ein „stössiges" war „von gestern und ehegestern" und zweitens dem Herrn die Stössigkeit seines Tieres „bezeugt" worden war. Trifft

---

zuvorgekommen sind und ihn geschlachtet haben, sein Fleisch (nichtsdestoweniger) zum Genusse verboten ist." Vgl noch Baba k. 41a; vgl. T. Jonath. z. St. ולא יתנכים למיכול ית בשריה „er soll nicht geschlachtet werden, um sein Fleisch zu essen." LXX, T. Onkel. u. Peschittha übersetzen wörtlich.— Von der Halacha wird übrigens nicht nur das Essen, sondern überhaupt jedwede Benützung des Fleisches oder der Haut u. s. w. des Ochsen zu irgendwelchem Zwecke untersagt und das betreffende Verbot aus der Schrift gedeutet (vgl. Mechiltha a. a. O. das. weiter und Baba kamma a. a. O. sowie Maim. Hilchoth Ma'achaloth 'Asuroth 4,22).

[9]) Exod. a. a. O. V. 29.

aber nur erstere, nicht aber auch letztere Bedingung zu, so kann den Herrn keine Strafe treffen; es kommen dann eben die Bestimmungen über den nicht stössigen Ochsen in Anwendung.[10])

Nun geht Josephus zu dem Gesetze von dem als stössig „bezeugten“ Ochsen über und sagt: *ἐὰν δὲ καὶ ὁ δεσπότης ἐλέγχηται προειδὼς αὐτοῦ τὴν φύσιν καὶ μὴ φυλαξάμενος, ἀποθνησκέτω ὡς αἴτιος τῷ ὑπὸ τοῦ βοὸς ἀνῃρημένῳ γεγενημένος,* „Wenn der Besitzer aber überführt wird, dass er des Ochsen Art vorher gekannt und ihn dennoch nicht gehütet hatte, so soll er (ebenfalls) sterben, weil er sich schuldig gemacht, dass sein Ochse jemanden umgebracht.“

Auf welche Weise dem Herrn die Kunde von der Bösartigkeit seines Tieres geworden ist, sagt Jos. nicht. In der Schrift[11]) heisst es: „und es ist seinem Herrn bezeugt worden“; demnach muss der Besitzer durch Zeugen auf die Gefährlichkeit seines Tieres aufmerksam gemacht worden sein. Ob sich Josephus die Sache ebenso gedacht hat, oder ob es nach ihm genügt, wenn der Herr selbst Zeuge der durch sein Tier bewirkten Tötung eines Menschen gewesen und dann Zeugen diese Sachlage vor Gericht bekunden, ist gänzlich unklar.[12]) Nach der Halacha muss

[10]) Ebenso verhält es sich nach der Halacha; vgl. weiter S. 75.

[11]) Exod. das. — Vgl. auch die LXX: *καὶ διαμαρτύρωνται τῷ κυρίῳ αὐτοῦ*; Pesch.: ܘܐܣܗܕܘ ܒܡܪܗ; Onk.: ואתסהד בכריה; Vulg.: et contestati sunt dominum eius.

[12]) Gegen Ritter S. 51, der annehmen will, dass Jos. dem Herrn die Kenntnis von der Natur seines Tieres durch Zeugen zukommen lässt. Wäre dieses selbst richtig, so würde Jos. doch nur mit der Schrift, nicht aber mit der Hal., wie R. meint, übereinstimmen. (Auch stimmt Philo nicht, wie R. S. 50 meint, mit der Hal. überein, sondern nur mit der Schrift; denn Ph. lässt den Besitzer das Wissen von der Art seines Tieres schon selbst haben und demselben auch von anderen Menschen ganz dieselbe Erfahrung zukommen. Es liegt somit in seinen Worten nichts speciell Halachisches. R. hat überhaupt die betreffenden hal. Bestimmuugen auf S. 50 ungenau wiedergegeben).

dem Eigentümer, und zwar stets vor Gericht, durch drei Zeugenaussagen an drei verschiedenen Tagen bezeugt worden sein, dass sein Ochse an drei verschiedenen Tagen einen Menschen getötet; erst dann gilt derselbe, mit der Sprache der Halacha zu reden, für einen שור מועד, für einen „bezeugten" Ochsen, d. h. für einen solchen, dessen stössige Natur zeugenmässig erwiesen ist.[13])

Josephus spricht davon, dass der Besitzer überführt wird, trotz seines Wissens um die Gefährlichkeit seines Tieres dasselbe nicht gehütet zu haben. Er erkennt somit an, dass der Herr seine Pflicht gethan hätte und nicht strafbar wäre, wenn er sein Tier gehütet hätte, wohingegen er an der Spitze unserer Stelle, in Uebereinstimmung

---

[13]) Vgl. Mischna Baba kamma 2,4: מועד כל שהעידו בו שלשה ימים „Ein bezeugter (Ochse) ist ein solcher, dessentwegen man an drei Tagen Zeugnis abgelegt" (dass er an drei Tagen je einen Menschen getötet). Vergl. ferner Barajtha Baba kamma f. 24a אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני בית דין „Der Ochse wird nicht eher ein „bezeugter", bis man seinetwegen Zeugnis ablegt vor den Besitzern und vor dem Gerichtshofe." Ebenso heisst es in der Toseftha Baba kamma 2,2 (S. 347 unten in ed. Zuck.) wie in der Mischna a. a. O. Vgl. noch T. Jonath. zu V. 29: ואתסהד על אנפי מריה תלתי זמני. Vgl. noch Maim. Nizke Mamon 6,1.2. — Saalschütz a. a. O. S. 546 Anm. 678 gibt folgendermassen die Ansicht des talmud. Rechtes wieder: „War die Verwarnung vorhergegangen (indem der Ochse z. B. drei Tiere getötet hatte), so muss dessen Herr auch noch das Lösegeld zahlen" u. s. w. Aber zunächst, was Saalschütz hier als sicher annimmt, dass nämlich ein inbezug auf Tiere als stössig „bezeugter" Ochse zugleich auch ein solcher inbezug auf Menschen sei (u. von der Tötung dieser handelt ja Saalsch., da er von Lösegeld spricht), ist keineswegs sicher. Saalsch. folgt zwar der Ansicht des Maimonides (Hilch. Nizke Mamon 10,3), gegen den aber schon der Verfasser des „Maggid Mischne" z. St. auf Grund von Talmudstellen polemisiert. Es liessen sich auch für die Ansicht des letzteren mehr Stimmen aufbringen als für die des Maimon. Dann aber genügt es keineswegs, wie Saalsch. meint, dass ein Tier drei Tiere (oder Menschen) getötet, um es zum stössig „bezeugten" zu machen. Vielmehr muss es an drei verschiedenen Tagen, nicht etwa an einem Tage, getötet haben, und müssen darüber an drei Tagen Zeugenaussagen gemacht worden sein.

mit den LXX oder der Ansicht des R. 'Eli'eser, es als eine Pflicht des Herrn hinstellt, das stössige Tier zu schlachten. Man muss daher annehmen, dass Josephus zwar die Schlachtung desselben als beste Vorsichtsmassregel empfiehlt, hingegen es, um den Besitzer freizusprechen, schon für genügend erachtet, wenn derselbe das Tier sonstwie gehütet.[14])

Was Josephus unter „Hut“ versteht, hat er nicht angedeutet: er dürfte sich der Natur der Sache nach aber darunter eine Einsperrung des Ochsen gedacht haben. Die Halacha macht Anbinden und Einsperren desselben erforderlich.[15])

Ist dem Herrn also nachgewiesen worden, dass er trotz seines Wissens um die böse Art seines Ochsen den-

---

[14]) Zu bemerken ist, dass nach der zweiten Antwort von Tossaphoth Baba kamma f. 46a s. v. אלא טעמא דר' אליעזר R. 'Eli'esers Ansicht (s. oben S. 71) dahin aufzufassen ist, dass man zwar einen stössigen Ochsen schlachten müsse, dass aber der Besitzer, wenn er dieses zu thun unterlassen, jenem aber eine „gute“ Hut hat zu teil werden lassen, Schadenersatz nicht zu leisten hat. Vgl. auch Bartinora zu Mischna Baba kamma Ende Abschn. 4, wonach auch nach recipierter Hal. die Schlachtung empfehlenswert ist.

[15]) Vgl. Mischna Baba kamma 4,9: קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק . . . רבי יהודה אומר תם חייב ומועד פטור שנאמר ולא ישמרנו בעליו ושמור הוא זה „Hat ihn sein Eigentümer mit einem Seile angebunden und vor ihm, wie es sich gehört, zugeschlossen (die Thür muss übrigens so verschlossen sein, dass ein gewöhnlicher Wind sie nicht aufzureissen vermag), und er (der Ochse) ist (dennoch) hinausgegangen und hat jemanden beschädigt: R. Jehuda sagt: War derselbe ein zahmer (Ochse), so ist er (der Besitzer) schuldig (den halben Schaden zu zahlen); ist er aber ein (als stössig) „bezeugter“, so ist er frei (vom Ersatze des ganzen Schadens), wie e. h.: „„„u. es behütet ihn nicht sein Herr“‘“ (Exod. das. V. 29); dieser (Ochse) ist aber ein gehüteter“ (da er angebunden und eingesperrt war; übrigens ist eine solche Hut nur als „geringe“ anzusehen, vergl. Raschi zur Mischna Baba kamma 45b). Vgl. noch Toseftha Baba kamma 6,19 (S. 355 unten f.) und das. 5,7 (S. 353 der ed. Zuck.); vgl. auch Maim. Hilch. Nizke Mamon 7,1. — Die Vulg. definiert die „Hut“ ähnlich wie die Hal.: nec recluserit eum; T. Onk. u. Jon.: ולא נטריה, ebenso Pesch. Ueber die Uebers. der LXX vgl. oben S. 71.

selben doch nicht gehütet, so erleidet auch er den Tod, wenn ein Mensch durch das Tier umgekommen ist. Josephus fasst also die Worte der Schrift: וגם בעליו יומת nach ihrem buchstäblichen Sinn auf.[16]). Dagegen hat Josephus des Lösegeldes, dessen die Schrift V. 30 gedenkt, garnicht Erwähnung gethan. Zeigt er sich somit schon in der blossen Wiedergabe der ausdrücklichen pentateuchischen Bestimmungen nicht genau, so weicht seine Auffassung des Schriftwortes noch viel mehr von der der Halacha ab.[17]) Denn diese erklärt, dass das Wort יומת garnicht von dem Tode durch die irdische Justiz, sondern vielmehr von dem durch himmlische Hand zu verstehen sei[18]). Demgemäss muss

---

[16]) Vergl. Saalsch. a. a. O. S. 545 (und Anm. 674); ebenso Dillm. im Komment. zu V. 29. Letzterer nimmt an, dass die Todesstrafe nur dann vollzogen wurde, wenn die Verwandten des durch den Ochsen Getöteten es bestimmt verlangten.

[17]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 51.

[18]) Vgl. Mechiltha Mischpatim P. 10 (f. 87a der ed. Friedm.): „וגם בעליו יומת" בידי שמים „„Und auch sein Herr soll getötet werden"" (V. 29), (d. h.) durch die Hand des Himmels." Vgl. noch Kethuboth 37b. Vergl. auch T. Jon. zu V. 29: ואוף מריה יתקטיל בםיתותא דמשתלחא עלוי מן שמיא „Und auch sein Herr soll getötet werden durch den Tod, der auf ihn vom Himmel gesandt wird." Die LXX übersetzen: *καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ προςαποθανεῖται.* Frankel will aus dem für gerichtlichen Tod im allgemeinen nicht gebräuchlichen Ausdrucke *προςαποθανεῖται* schliessen, dass auch die LXX, wie die Halacha, die Ansicht vertreten, dass der Besitzer durch die Hand Gottes sterben solle. (Vgl. „Einfluss d. palästin. Exeges" etc. S. 93f.) Vergl. dazu unsere Note 1 am Ende dieser Arbeit. Peschittha hat wörtlich ܢܬܩܛܠ; Vulg.: et dominum eius occident. Ueber die Uebersetzung von Onkelos vergl. gleichfalls Note 1. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, S. 549 nimmt sogar an, dass die gekennzeichnete halach. Auslegung des יומת der notwendige Sinn dieses Wortes sei, da es für den Hinzurichtenden keine Auslösung gab, wie sie in V. 30 gestattet sei. Auf dieses Argument könnte man indes erwidern, dass es nicht für den Hinzurichtenden überhaupt, sondern für das Leben des vorsätzlichen Mörders keine Auslösung gab; vergl. Num. 35,31. Dabei könnte doch aber ein Lösegeld statthaft sein bei dem fahrlässigen Besitzer eines stössigen Tieres, durch dessen Schuld zwar ein Menschenleben

die Tradition das Sühne- oder Lösegeld (V. 30) für obligatorisch erklären[19]), da ja sonst der fahrlässige Besitzer gar keine irdische Strafe erleiden würde.

Dass dieselben Bestimmungen massgebend sind, auch wenn der Ochse einen (wie die Tradition, offenbar nach dem einfachen Sinne des Schriftwortes V. 31, meint[20]) unerwachsenen Sohn oder eine ebensolche Tochter getötet, hat Josephus dadurch geschickt zum Ausdruck gebracht, dass er schreibt: *εἰ δ'ἐφ' ἅλωος κτείνειέ τινα*, mithin

---

vernichtet worden ist, der doch aber immerhin, da er nicht mit eigener Hand getötet, nicht als Mörder zu betrachten ist. Vgl. dieses Räsonnement schon in Synedr. f. 15b; s. auch Ibn 'Esra zu V. 30. — Man könnte auch nicht gegen die wörtl. Auslegung von יומת einwenden, dass für gerichtl. Tod die Schrift gewöhnlich מות יומת setzt. Denn dagegen würden Stellen wie Exod. 35,2; Lev. 24,16. 21 sprechen. — Bloch, Quellen des Jos. etc. S. 136 nimmt gar an, dass auch Josephus mit *ἀποθνησκέτω* gar nicht den Tod durch die irdische Gewalt, sondern einen natürlichen Tod meine. B. will mit dieser Annahme einer vermeintlichen Behauptung Ritters entgegentreten, wonach Josephus, da er gleich Philo das Wort יומת wörtlich nehme, von diesem abhängig sein solle. Aber abgesehen davon, dass Ritter auf S. 51 dieses garnicht behauptet, ist Blochs Ansicht auch an und für sich völlig zu verwerfen. Würde Jos. nur von einem natürlichen Tode des fahrlässigen Besitzers sprechen, so könnte er nicht die Imperativform *ἀποθνησκέτω* gebrauchen. Vgl. übrigens von vielen Stellen nur ant. IV, 8, 33 (S. oben S. 57), wo Jos. auch für gerichtl. Todesstrafe *ἀποθνησκέτω* setzt. Dann aber hätte ja, nach Blochs Ansicht, Jos. eine irdische Strafe für den fahrlässigen Besizer garnicht erwähnt, da er ja auch des Lösegeldes nicht gedenkt!

[19]) Vgl. Mischna Baba kamma 4,5: שור שנגח את האדם ומת מועד משלם כופר „Wenn ein Ochse einen Menschen gestossen, sodass er gestorben ist, war er ein (als stössig) bezeugter, so bezahlt er (der Herr) Lösegeld."

[20]) Vgl. Mechiltha Mischp. P. 11 Anfang (f. 87b oben d. ed. Friedm.): „... קטנים מנין? תלמוד לומר „או-בן יגח או-בת יגח" . . . Woher (weiss man, dass dasselbe Gesetz wie für Erwachsene auch gelte für) Unerwachsene? Darum h. e.: „„ob er stösst einen Sohn oder stösst eine Tochter"".

gar keinen Unterschied zwischen Erwachsenen und Unerwachsenen macht.

Nun heisst es bei Josephus weiter: *ἐὰν δὲ δοῦλον ἢ θεράπαιναν ἀποκτείνῃ βοῦς, αὐτὸς μὲν καταλιθούσθω, τριάκοντα δὲ σίκλους ὁ κύριος τοῦ βοὸς ἀποτινέτω τῷ δεσπότῃ τοῦ ἀνῃρημένου.* „Hat der Ochse aber einen Knecht oder eine Magd getötet, so soll er gesteinigt werden; der Eigentümer des Ochsen soll aber dreissig Sekel an den Besitzer des Getöteten zahlen." Josephus gibt hiermit nur genau den Wortlaut der betreffenden biblischen Bestimmung (V. 32) wieder. Ebensowenig wie die Schrift erklärt er näher, ob ein hebräischer oder nichthebräischer Sklave gemeint sei. Wie aber sicherlich die Schrift es meint[21]) und die Halacha ausdrücklich lehrt[22]), dürfte auch Josephus den letzteren im Sinne gehabt haben.[23])

---

[21]) Vgl. Saalsch. a. a. O. S. 546 oben, ferner Munk, Palästina (Deutsche Bearbeitung von Levy) II, S. 427 f.

[22]) Vgl. Mechiltha a. a. O.: „אם עבד יגח השור או אמה" בכנעני הכתוב מדבר „„Wenn einen Knecht stösst der Ochse oder eine Magd"" (V. 32): der Schriftvers redet von einem kanaanitischen" (Sklaven).

[23]) Der Umstand, dass Jos. von 30 Sekeln redet, scheint zu beweisen, dass er hier dem hebr. Text gefolgt ist. Denn die LXX sprechen von *τριάκοντα δίδραχμα.* Diese Uebersetzung ist einigermassen auffallend, da doch eine Doppeldrachme nur den ungefähren Wert von M. 1,50 hatte, während der Sekel nach neueren Berechnungen M. 2,60 und darüber betrug. Indes sind die LXX doch im Rechte; denn die alexandrin. Drachme war fast das Doppelte d. gewöhnl. Drachme. Vgl. Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen (Bd. III d. Jahrbb. f. Gesch. d. Judentums u. d. Juden, 1863) S. 104.

Kap. 9. Menschenraub.

Επ' ἀνθρώπου μὲν κλοπῇ θάνατος ἔστω ζημία.[1])

„Auf Menschenraub soll der Tod als Strafe gesetzt sein."

Das Gesetz ist in der Schrift behandelt Exod. 21, 16 und Deut. 24, 7.

Vor allem ist zu bemerken, dass Josephus auf den Raub eines Menschen Todesstrafe gesetzt sein lässt, während nach Deut. a. a. O. nur denjenigen, der eine israelitische Person stiehlt, jene Strafe trifft[2]). Möglicherweise hat aber auch Josephus nur an einen Israeliten gedacht. Er denkt sich ja bei allen Gesetzen, die er darstellt, also auch bei diesem, Moses als Sprecher und die Israeliten als Angeredete[3]); wenn er aber Moses reden lässt: „Auf Stehlen eines Menschen steht der Tod als Strafe", so könnte es für Jos. vielleicht selbstverständlich gewesen sein, dass unter „Mensch" hier ein Israelit zu verstehen ist. Indes ist die Annahme wohl richtiger, dass dem Josephus nur die Exodusstelle vorgeschwebt hat; das. heisst es nämlich: וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת „Und wer einen Mann stiehlt und ihn verkauft" u. s. w.; dass es gerade eine israelitische Person gewesen sein muss, die er gestohlen, steht hier also nicht.[4])

---

[1]) Ant. IV, 8, 27.

[2]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 40.

[3]) So werden die Israeliten in der zweiten Person angesprochen ant. IV, 8, 4; 17; 18; 41; 42; 43.

[4]) Die LXX confundieren hier die Exodus- mit der Deuteronomiumstelle und übersetzen demgemäss (V. 17 in ed. Tischendorf): *ὃς ἐὰν κλέψῃ τίς τινα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ καταδυναστεύσας αὐτὸν ἀποδῶται καὶ εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ, θανάτῳ τελευτάτω.* (Das Wort *καταδυναστεύσας* soll dem hebräischen והתעמר-בו (Deut. das.) entsprechen.) Soll diese Lesart in den LXX die ursprüngliche sein, so kann Jos. natürlich hier nicht nach der Version der LXX gearbeitet haben. Es ist aber wohl anzunehmen, dass in d. LXX hier eine Ueberarbeitung vorliegt.

Josephus spricht aber auch nicht davon, dass der Dieb den Gestohlenen verkauft haben muss, um schuldig zu sein; vielmehr genügt schon der Diebstahl allein, um ihn strafbar zu machen. So möglich es auch ist, dass Josephus sich hier ein Versehen hat zu Schulden kommen lassen, so braucht es doch nicht der Fall zu sein [5]). Josephus könnte nämlich in der Exodusstelle das Wāw in (בידו) ונמצא nicht copulativ, sondern disjunctiv genommen haben, und wäre alsdann der Sinn der Schriftworte: „Wer einen Menschen stiehlt und ihn verkauft oder er ist in seiner Gewalt gefunden worden“ u. s. w.; d. h. also, sei es, dass der Dieb die gestohlene Person verkauft oder sie in seiner Gewalt zurückbehalten, in beiden Fällen erleidet er den Tod [6]). Josephus würde alsdann nur den letzten Fall behandelt, den ersteren aber, da er — wegen der noch schwereren Verschuldigung des Diebes — aus demselben schon folgt, als selbstverständlich übergangen haben. Ebenso brauchte er es nicht hervorzuheben, dass der Dieb den Gestohlenen in seiner Gewalt zurückbehalten; denn da er von Verkauf nicht spricht, so ist eben dieses selbstverständlich. Ob nun Josephus wirklich der bezeichneten Erklärung der Bibelworte gefolgt ist oder nur aus Versehen vom Verkauf des Gestohlenen nicht spricht, muss natürlich unentschieden bleiben.

---

[5]) Gegen Ritter, der a. a. O. Jos. ohne weiteres im Widerspruche mit der Schrift sein lässt.

[6]) So legt auch Dillmann im Komm. z. St. nach Vorgang anderer Erklärer die Schriftworte aus. Danach würde also im Deuter. a. a. O. nur der erste in Exod. behandelte Fall des Stehlens und Verkaufens eines Menschen (Israeliten) erwähnt sein, nicht aber der zweite Fall, dass der Gestohlene in der Gewalt des Diebes verbleibt. — Der Exodusvers könnte auch übersetzt werden: „Und wer einen Mann stiehlt und verkauft und es ist in seiner Hand erfunden (d. h. ihm nachgewiesen) worden.“ Dieser Auffassung der Stelle folgte auch Philo (II, 338). Mit Unrecht sieht Ritter a. a. O. wieder in Philos Angaben „Halacha“, während er doch nur die Bibelworte nach letzt angeführter Auffassung wiedergibt, die freilich auch die Hal. teilt.

Dagegen befindet sich Josephus im vollsten Widerspruch mit der Halacha. Diese gelangt durch die Kombination beider Schriftstellen und durch Ausdeutung derselben zu folgendem Ergebnis. Der Dieb muss (selbstverständlich alles vor Zeugen und nach vorangegangener Verwarnung) 1) eine israelitische Person gestohlen, 2) sie in seinen Bereich gebracht, 3) sich ihrer irgendwie bedient, und schliesslich 4) sie verkauft haben, um des Todes (durch Erwürgen) schuldig zu sein.[7])

[7]) Vergl. Mischna Synedrin 10,1: הגונב נפש מישראל אינו חייב עד שיכניסנו לרשותו, רבי יהודה אומר עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנאמר "והתעמר־בו ומכרו" „Wer eine Person von Israel stiehlt, ist nicht (eher) schuldig, bis er sie in seinen Bereich gebracht; R. Jehuda sagt, bis er sie in seinen Bereich gebracht u. sich ihrer bedient hat, wie e. h.: „„Und bedient sich ihrer (so nach der hal. Auffassung des והתעמר) u. verkauft sie."" (Deut a. a. O.) Die Gemara zu dieser Mischna (Synedr. f. 85b) behauptet, dass auch der erste (anonyme) Tanna es erforderlich macht, dass der Dieb sich des Gestohlenen irgendwie bediene, ja es genüge, wenn dieses „Sichbedienen" einen noch geringeren Wert als eine Peruta (kleinste jüd. Münze) habe; dagegen verlange R. Jehuda ein „Sichbedienen" im Werte von wenigstens einer Peruta. Die Ansicht des anonymen Tanna ist die recipierte. Vgl. zur Halacha Maim. Hilchoth Genebha 9,2; s. auch Saalsch. a. a. O. S. 553 unten. — Während die Hal. התעמר „er bedient sich" übersetzt, hat die LXX (Deut. das. V. 9 in ed. Tischd.) für dieses Wort die Uebersetzung *καταδυναστεύσας* „Gewalt anwendend" oder „nachd er in seine Gewalt gebracht" (vgl. Passows Lexicon s. *καταδυναστεύω*); T. Onk.: וְיִתַּגַּר בה („und treibt mit ihr Handel", behandelt sie als Ware); so ist nach dem Targumkommentare יאר (abgedr. in der Wilnaer ed. des Pentateuchs mit Kommentt. 1886) mit dageschiertem Gimel zu lesen; ebenso ist die Lesart in Berliners Abdruck des Targumtextes der ed. Sabbioneta v. J. 1557; unrichtig gibt daher der Targumkomm. נתינה לגר z. St. die Bedeutung wieder: er verdingt ihn und bedient sich seiner als eines Knechtes, (auf Grund der falschen Lesart וְיִתְגַר). Jene Lesart וְיִתַּגַּר ist noch gesichert durch Peschittha: ܘܢܬܬܓܪ und T. Jonath.: ויעבד בה פרקמטיא „und macht aus ihm ein Geschäft (eine Ware)." Vulg. hat eine andere Auffassung: et (vendito eo) acceperit pretium. Luther (Bibelübersetzung, bearbeitet von Bindseil und Niemeyer):

Welche Todesart anzuwenden sei, hat Josephus so wenig wie die Schrift angegeben.

Kap. 10. Falsches Zeugnis.

Ἂν δέ τις ψευδῆ μαρτυρήσας πιστευθῇ, πασχέτω ταὖτ' ἐλεγχθεὶς, ὅσα ὁ καταμαρτυρηθεὶς πάσχειν ἔμελλεν.[1])

„Wenn jemand, nachdem er ein falsches Zeugnis abgelegt, Glauben gefunden hat, so soll er, wenn er überführt wird, das erdulden, was derjenige, gegen den sich das Zeugnis richtete, hätte erdulden sollen".

Zu vergleichen ist die Schriftstelle Deut. 19, 16 ff.

Daraus, dass Josephus hier nur von einem Zeugen spricht, ist nicht zu schliessen, dass er schon einen einzigen in Kriminalsachen für beglaubt hält. Denn wenige Zeilen vorher erklärt er, dass das Zeugnis eines Zeugen vor Gericht nicht angenommen werden solle; vielmehr bedürfe es — er hat jedenfalls Kriminalsachen im Auge — der Aussage zweier Zeugen[2]). Wenn er aber trotzdem hier nur von einem Zeugen spricht — *ἄν δέ τις κ. τ. λ.* —, so folgt er eben nur der Schrift a. a. O. V. 16, die dasselbe thut.[3])

---

vnd versetzt oder verkeufft sie! — Fälschlich verweist Dillmann (zu Deut. 21,14) auf Raschi, der והתעמר בו ebenfalls auffassen soll: „Er treibt mit ihm Handel". R. folgt vielmehr der Halacha und erklärt sowohl an unserer Stelle (Deut. 24,7) als auch Deut. 21,14 das Wort התעמר in der Bedeutung „Sichbedienen."

[1]) Ant. IV, 8,15. Wir behandeln Josephus' Angaben über falsches Zeugnis hier unter der Rubrik „Verbrechen gegen Leib und Leben", weil ja auch durch falsches Zeugnis Leib oder Leben jemandes gefährdet ist.

[2]) Anfang des § 15.

[3]) Ob aber Josephus sich vielleicht gedacht, dass das Gesetz Deut. a. a. O. selbst dann anzuwenden sei, wenn z. B. von einem Zeugenpaare einer sich als lügenhaft erweist, dass somit diesem so geschehen solle, wie er dem Angeschuldigten thun wollte, bleibe dahingestellt. Würde Jos. dieses meinen, so stände er im Wider-

Josephus betont, dass der Zeuge bereits Glauben gefunden hat. In diesen Worten zeigt sich eine Halacha. In der Mischna heisst es nämlich[4]): „Die falschen Zeugen werden nur dann hingerichtet, wenn das Urteil (über den von ihnen Angeschuldigten) bereits gefällt war“ (und sie dann erst als falsche Zeugen erkannt werden). Offenbar meint aber auch Josephus dieses. Erst wenn der Zeuge Glauben gefunden, d. h. wenn auf seine falsche Aussage hin der Angeklagte *zur Strafe verurteilt worden* ist, erst dann trifft jenen, wenn er überführt wird, die Strenge des Gesetzes, nicht aber, wenn er schon *vor* der Verurteilung des Bezichtigten sich als falscher Zeuge erweist. Aber andererseits bedarf es auch, wie wir sehen, *nur der Verurteilung* und nicht etwa der Exekution des Angeschuldigten, um auf den falschen Zeugen die Strafen des Gesetzes Deut. a. a. O. nach Josephus' Ansicht anwenden zu können. Dies sagt Josephus weiterhin ausdrücklich,

---

spruche mit der Halacha. Denn diese erklärt, dass, wenn selbst hundert Zeugen auf einmal gegen jemanden Zeugnis abgelegt, einige von ihnen aber sich als lügenhafte erweisen, diese doch nicht eher bestraft werden, bis alle hundert als Lügenzeugen sich herausstellen. Vgl. Mischna Maccoth 1,7 u. Maim. Hilch. ‘Eduth 20,3.

[4]) Mischna Maccoth 1,6: אין העדים זוממין נהרגין עד שיגמר הדין. זוממין heissen in der Halacha, nach Deuter. a. a. O. V. 19: כאשר זמם לעשות, die Zeugen, die insofern durch andere als falsche hingestellt werden, als ihnen die letzten nachweisen, zu der angegebenen Zeit, da das Verbrechen soll begangen worden sein, mit ihnen zusammen fern vom angeblichen Thatorte gewesen zu sein; somit könnten sie das angebliche Verbrechen zur angegebenen Zeit garnicht beobachtet haben. Nur, wenn auf diese Weise das Alibi der Zeugen bewiesen wird, ist nach der Halacha das Gesetz Deut. a. a. O. auf sie anzuwenden. Haben aber die letzten Zeugen ausgesagt, dass zu der angegeb. Zeit der angebliche Mörder oder Ermordete mit ihnen (den letzten Zeugen) zusammen an einem ganz anderen Orte gewesen, es wird also das Alibi des angebl. Mörders oder des Ermordeten nachgewiesen, so ist nach der Halacha das deuteronom. Gesetz nicht auf die falschen Zeugen anwendbar. Vgl. Mischna Maccoth 1,4 u. Maim. Hilch. ‘Eduth 18,2. Vgl. noch Frankel, d. gerichtl. Beweis nach mos.-talm. Recht, S. 242; Saalsch. a. a. O. S. 564 Anm. 708.

dass nämlich der Zeuge dasselbe erdulden muss, was der Beschuldigte hätte erdulden müssen.[5]) Diese Ansicht entspricht auch dem einfachen Sinne der Bibelworte: „So sollt ihr ihm thun, wie er gesonnen hat seinem Bruder zu thun" (das. V. 19) und der pharisaeischen Auslegung dieses Verses, während nach den Sadducaeern der Zeuge erst dann straffällig wird, wenn an dem Beschuldigten die Strafe bereits vollzogen war.[6])

Wie sich Josephus die Ueberführung der Zeugen denkt, ob dazu ein zweites Zeugenpaar nötig, das dem ersteren dessen Alibi nachweist,[7]) oder ob es schon genügt, wenn die zweiten Zeugen das Alibi des angeblichen Mörders oder Gemordeten beibringen,[8]) oder ob es weiterer Zeugen überhaupt nicht mehr bedarf, sondern bereits eine Verwickelung in Widerprüche die Zeugen zu falschen macht,[9]) ist aus den Worten des Josephus nicht ersichtlich. Da er sich also darüber nicht auslässt, dürfte vielleicht zu schliessen sein, dass er die Zeugen, auf welche Weise auch immer ihre Ueberführung gelungen sein mag, für strafbar hält.

Ob aber nach Josephus die Zeugen auch dann strafbar sind, wenn auf ihr Zeugnis hin jemand schon hingerichtet worden war, und man erst später zur Ueberzeugnng kam, dass ein falsches Zeugnis vorgelegen, oder nicht, ist unklar.

---

[5]) Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 26.

[6]) Vergl. darüber Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 387 Geiger, Urschrift, S. 140; Grätz, Gesch. d. Juden, III (3. Aufl.) S. 98.

[7]) Vgl. Anm. 4.

[8]) Also gegen die Halacha, gleichwie der im Text weiter gesetzte Fall; vgl. Anm. 4.

[9]) In Deut. a. a. O. ist von einem zweiten Zeugenpaare, das gegen das erste auftritt, nicht ausdrücklich die Rede. Nach dem Buchstaben der Schrift würde sich die böse Absicht der Zeugen vielleicht schon den Richtern selbst durch eine sorgfältige Untersuchung ihrer Aussagen ergeben. Vergl. dazu die apokryphische Schrift „Susanne und Daniel", VV. 54, 58, 61f. u. Geiger a. a. O. S. 195.

Nach der pharisaeisch-halachischen Anschauung sind aber in diesem Falle die Zeugen straffrei,[10]) während nach den Sadducaeern gerade nur in diesem Falle die Strafe für die Zeugen eintreten kann.[11])

Es ist wohl anzunehmen, dass Jos. die pharis. Auffassung nicht gekannt hat, da er sie sonst gerade wegen ihrer Auffälligkeit wohl angeführt hätte.

---

[10]) Vergl. Gemara Maccoth 5b: לא הרגו נהרגין, הרגו אין נהרגין „Haben sie (die Zeugen) nicht getötet (d. h. ist ihre Lügenhaftigkeit vor der Hinrichtung des Angeschuldigten offenbar geworden), so werden sie getötet; haben sie aber getötet (ist auf ihre Aussage hin schon der betreffende hingerichtet worden u. erst dann wird ihr Zeugnis als falsches erkannt), so werden sie nicht getötet." Vergl. noch Frankel, a. a. O. S. 241; vergl. auch die in folg. Anm. angeführten Werke.

[11]) Herzfeld, Geiger, Graetz a. a. O. — Wir lassen hier noch einige Bemerkungen über Josephus' fernere Angaben in diesem Paragraphen folgen. Dass drei oder wenigstens zwei Zeugen — offenbar in Kriminalsachen — nötig sind, hat Jos. aus Deut. a. a. O. V. 15 entnommen (vergl. auch Num. 35,30). Dass sie hinsichtlich ihres Lebenswandels einwandsfreie Menschen sein müssen, ist schon an und für sich selbstverständlich. Ausdrücklich lehrt aber auch die Halacha, dass derjenige, der sich eine Gesetzesübertretung, die Geisselstrafe nach sich zieht, geschweige denn eine noch schwerere hat zu Schulden kommen lassen, ferner Diebe, Räuber u. s. w. untauglich zur Ablegung eines Zeugnisses sind. Vgl. Maim. Hilch. 'Eduth 10,2.4; Schulchan 'Aruch Choschen Mischpat § 34,2.7. Dass Frauen und Sklaven nicht als Zeugen zugelassen werden sollen, lehrt auch die Halacha. Vgl. Maim. das. 9,2.4; vgl. auch Frankel, d. gerichtl. Beweis, S. 119 u. 254ff. (Bekanntlich wurden auch bei den Römern die Frauen und Sklaven nicht als Zeugen zugelassen.) Die Gründe, die Jos. für die Unfähigkeit dieser beiden Klassen angibt, nämlich bei den Frauen die Leichtfertigkeit und Frechheit derselben, bei den Sklaven deren niedrige Gesinnung und die Besorgnis, dass sie aus Gewinnsucht oder Furcht falsch aussagen könnten, sind sicherlich bei Festsetzung jener Bestimmungen massgebend gewesen. Dass die Frauen nicht Zeugen sein dürfen, leitet Gemara Schebhuoth 30a aus der Schrift folgendermassen ab: „„So sollen stehen die beiden Männer"" (Deut. 19,17), der Schriftvers spricht von Zeugen" (da also die Schrift a. a. O., wie die Hal. meint, von Männern als Zeugen spricht, seien die Weiber zur

Kap. 11. Böswillige Verleumdung der Ehefrau.

Εἰ δέ τις ὡς παρθένον μνηστευσάμενος ἔπειτα μὴ τοιαύτην εὕροι, δίκην λαχὼν αὐτὸς μὲν κατηγορείτω χρώμενος εἰς ἀπόδειξιν οἷς ἂν ἔχῃ τεκμηρίοις, ἀπολογείσθω δὲ ὁ τῆς κόρης πατὴρ ἢ ἀδελφὸς ἢ ὃς ἂν μετὰ τούτους ἐγγυτέρω δοκῇ τοῦ γένους.[1])

„Wenn jemand ein Mädchen in dem Glauben, dass es eine Jungfrau sei, geheiratet, es aber später als solche nicht erfindet, so soll er den Process anstrengen und sie anklagen, indem er sich der Beweismittel, die er auch immer haben mag, bedient. Es soll aber die Verteidigung führen der Vater des Mädchens oder sein Bruder oder wer nach diesen der nächste Verwandte zu sein scheint“.

Die Quelle des Gesetzes ist Deut. 22, 13 ff.

Es wird aus den Worten des Josephus nicht klar, ob der Ehemann gegen seine Gattin die Beschuldigung erhebt, als bereits verlobtes Mädchen oder in noch ledigem Stande sich einem Manne hingegeben zu haben. Es scheint daher, dass dieser Unterschied für ihn ganz unwesentlich ist.

Ablegung eines Zeugnisses nicht zuzulassen). Indes findet sich ein ähnlicher Grund, wie Jos. ihn angibt, im Jelamm'denu (angeführt im Jalkut Genes. § 82, ed. Frankf. a. d. Od. 1709 f. 25b): „ותכחש שרה לאמר“ מכאן שהנשים פסולות לעדות „„Und es leugnete Sara, sprechend““ etc. (Genes. 18,15), daher (rührt die Bestimmung), dass Frauen untauglich zum Zeugnisse sind“ (d. h. also, wegen ihrer Lügenhaftigkeit). Die Unzulässigkeit der Sklaven ist Baba kamma 88a verschiedentlich begründet. Zu der Begründung, die Jos. dafür gibt, konnte ich im jüd. Schrifttum keine Parallele finden. Die Sklaven werden in der Halacha vielfach mit den Frauen rituell und rechtlich zusammengestellt. — Vgl. übrigens Olitzki a. a. O. S. 31.

[1]) Ant. IV, 8,23. Da es sich bei Verleumdung der Ehefrau um Leben und Tod derselben handelt, besprechen wir dieses Gesetz unter der Rubrik „Verbrechen geg. Leib u. Leben.“ — Wir teilen wieder die Stelle der grösseren Uebersichtlichkeit wegen.

Also auch in letzterem Falle hält Josephus das Gesetz Deut. a. a. O. auf die Ehefrau für anwendbar. Man muss zugeben, dass auch die angeführte Schriftstelle keinen ausdrücklichen Unterschied macht, ob das Weib vor oder nach der Verlobung Unzucht getrieben. Es ist aber nichtsdestoweniger schwer anzunehmen, dass sie auch den ersteren Fall gemeint.[2]) Nach der Halacha spricht die Schrift, wie es sich bald zeigen wird, nur davon, dass der Ehemann sein Weib beschuldigt, als ihm bereits Verlobte mit einem fremden Manne verbrecherischen Umgang gepflogen zu haben.

Was nun die Reihenfolge der vor Gericht auftretenden Parteien betrifft, so geht aus den Worten des Josephus *αὐτὸς μὲν κατηγορείτω . . . . . ἀπολογείσθω δὲ ὁ τῆς κόρης πατὴρ κ. τ. λ.* unzweideutig hervor, dass er erst den Ehemann und dann die Partei des Weibes zu Worte kommen lässt. Aus der Schrift hingegen wäre die gerade umgekehrte Ordnung zu ersehen. Denn a. a. O. VV. 13 bis 15 ist die Rede davon, dass der Ehemann seiner Frau einen schlechten Namen macht[3]) und dass die Eltern derselben zum Schutze ihrer Tochter die Zeichen der Jungfrauschaft vor die Alten bringen. Dann heisst es gleich (V. 16): „Und es spreche der Vater des Mädchens zu den Alten“ u. s. w. Man sieht schon hieraus, dass der Vater zuerst spricht. Noch deutlicher geht dies aus dem Inhalte seiner Rede hervor. Denn er rekapituliert zuerst die Anschuldigungen seines Schwiegersohnes gegen seine Tochter. Dies wäre aber ganz überflüssig, wenn der letztere

---

[2]) Denn hätte sich das Mädchen vor der Verlobung verführen lassen, so ist es doch nicht wahrscheinlich anzunehmen, dass es dies ihrem Vater verschwiegen hätte, da ja sein Verführer die Pflicht hatte, es zu heirathen. Vgl. Saalsch. a. a. O. S. 577. Nach der Hal. hatte zwar d. Verführer diese Verpflichtung, konnte aber nicht gezwungen werden ihr nachzukommen. Vgl. weiter Kap. 16.

[3]) Dass er dieses aber vor Gericht thut, geht keineswegs aus der Stelle hervor.

soeben erst gesprochen hätte.[4]) Auch aus dem Sifre z. St. scheint ersichtlich, dass der Vater zuerst auftritt.[5]) Hingegen geben eine (noch weiterhin anzuführende) Barajtha[6]) und im Anschlusse an diese Maimonides[7]) dieselbe Reihenfolge der Sprechenden an wie Josephus.

Josephus spricht von verschiedenen Beweisen, die der Gatte für die Schuld seiner Frau haben könnte *οἷς ἂν ἔχῃ τεκμηρίοις χρώμενος*). Die Schrift indes nennt als Beweis nur den Mangel der jungfräulichen Zeichen (בתולים). Aber „freilich, dass die blosse Unfähigkeit der Eltern, die בתולים der Tochter als Beweismittel beizuschaffen, über Tod und Leben der Tochter soll entschieden haben, ist kaum anzunehmen“.[8]) Ausserdem ist ja nach Deut. 19, 15 (vgl. auch das. 17, 6 u. Num. 35, 30) zur Feststellung einer jeden Missethat die Aussage von wenigstens zwei Zeugen erforderlich. In der That sieht auch die Halacha in dem Fehlen der בתולים allein noch keinen Beweis für die Schuld der Frau.[9]) Vielmehr muss ihr Mann zwei Zeugen beibringen,

---

[4]) Vgl. Dillm., Komment. zu VV. 15. 16 und Saalsch. a. a. O. S. 577.

[5]) Sifre Deut. P. 236 (f. 117b d. ed. Friedm.): „לאמר לא מצאתי לבתך בתולים“ מלמד שתובע מתחיל בדברים תחלה „„sprechend, ich habe an deiner Tochter keine Jungfrauschaft gefunden““ (Deuteron. das. V. 17), das lehrt, dass der Fordernde (d. i. der Vater, der Genugthuung für den seiner Tochter angethanen Schimpf fordert) zu reden beginnt.“ (Der Sifre deutet, nach Friedm., Anm. 3 z. St., ebenfalls aus der Rekapitulation der Beschuldigung des Ehemannes durch den Vater, dass letzterer zuerst spricht; vgl. unseren Text).

[6]) Kethuboth 46a.

[7]) Hilchoth Na'ara Bethula 3,6: Wie ist das Ausbringen eines bösen Rufes (zu denken)? Er kommt zum Gerichtshof und sagt: „Diesem Mädchen habe ich beigewohnt und fand an ihm nicht die jungfräul. Zeichen“ u. s. w.

[8]) Dillm. das. V. 20f. Auch Saalsch. a. a. O. das. findet es schwer denkbar, dass der Mangel der jungfräulichen Zeichen ohne anderweitige Zeugnisse sollte genügt haben, um auf Todesstrafe zu erkennen, da der Hymen auch wohl durch Zufall verletzt sein konnte.

[9]) Der Defekt kann ja durch Eindringen von Fremdkörpern od. durch Fall u. dgl. herbeigeführt worden sein. Eine Frau, bei der

die zu bekunden haben, dass sie als bereits verlobtes, jungfräuliches Mädchen (im Alter von 12 – 12½ Jahren), nach vorangegangener Verwarnung sich einem fremden Manne hingegeben. Will der Vater dem gegenüber die Unschuld seiner Tochter feststellen, so genügt andererseits das Beibringen der בתולים noch nicht, vielmehr muss er noch Gegenzeugen stellen, die die ersten als lügenhafte erweisen. So heisst es im Sifre:[10] „„(Dieses Weib) nahm ich und ich nahte ihr und fand an ihr keine jungfräulichen Zeichen““ (Deut. das. V. 14), da sind Zeugen, dass sie in ihres Vaters Hause gebuhlt“. Ferner heisst es in einer Barajtha:[11] Wie ist das Ausbringen eines bösen Rufes

---

der Mann die jungfräul. Zeichen vermisst und die auf die erwähnte Weise des Hymens verlustig geworden zu sein behauptet, ist nach der Ansicht des R. Gamliel und des R. 'Eli'eser in Mischna Kethuboth 1, 7 (ihre Meinung wird von Maim. Hilchoth Ischuth 11, 10 recipiert) darin beglaubt. [Stehen ihr auch nicht die bei einer Jungfrau üblichen 200 Gulden der Eheschuldverschreibung, sondern nur 100 Gulden zu, so wird ihr doch immerhin Glauben beigemessen, dass sie Jungfrau gewesen. Vgl. auch Saalschütz a. a. O. S. 577 Anm. 731.] Aber auch R. Josua, der sie ohne Beweis für ihre Behauptung nicht für glaubwürdig hält, denkt doch nicht daran, dass das Fehlen des Hymens genügt, ihr den Process wegen Unzucht machen zu können. (S. die Darstellg. d. Halacha im Texte.) Eine solche Frau wird in der Hal. מוכת עץ „eine durch Holz (inbetr. d. Hymens) Verwundete“ genannt.

[10]) Sifre Deuter. P. 235 (f. 117b d. ed. Friedm.): „לקחתי ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים“ הרי עדים שזנתה בבית אביה.

[11]) Kethuboth 46a (vgl. das. 11b; wir geben die Barajtha in der von der Gemara korrigierten Fassung): כיצד הוצאת שם רע? בא לבית דין ואמר פלוני: „לא מצאתי לבתך בתולים“ . . . אם יש עדים שזנתה תחתיו בסקילה. זינתה מעיקרא יש לה כתובה מנה. נמצא ששם רע אינו שם רע הוא לוקה ונותן מאה סלע בין בעל ובין לא בעל. רבי אליעזר בן יעקב אומר לא נאמרו דברים הללו אלא כשבעל. Vgl. auch Frankel, d. gerichtl. Beweis, S. 49. Uebrigens ist die Ansicht des R. 'Eli'eser b. Jakob die recipierte. Vgl. Maim. Hilchoth Na'ara Bethula 3, 6. Zu unserer Angabe, dass die Frau beschuldigt w. sein muss, als Mädchen von 12—12½ J. sich vergangen zu haben (s. d. Text oben), vgl. Maim. Hilch. 'Issure Bi'a 3, 4 u. 8. Wäre das Mädchen älter gewesen, so verfiele es nicht dem Tode durch Steinigung, sondern dem milderen

(zu denken)? Es kommt N. N. zum Gerichtshofe und sagt: „„Ich habe an deiner Tochter keine Jungfernschaft gefunden.““ Sind Zeugen vorhanden, dass sie unter ihm (d. h. als sie ihm schon verlobt war) gebuhlt, so erleidet sie den Steinigungstod; hat sie aber ursprünglich (d. h. vor ihrer Verlobung) gebuhlt, so steht ihr eine Eheschuldverschreibung von 100 Gulden zu. Zeigt es sich, dass ihr böser Ruf kein böser Ruf ist (d. h. auf Verleumdung beruht), so erleidet er (ihr Mann) die Geisselungsstrafe und zahlt 100 Sela', ob er nun (der Frau) bereits beigewohnt hatte oder nicht. R. 'Eli'eser b. Ja'akob sagt: Diese Worte sind nur (für den Fall) gesagt, dass er ihr (bereits) beigewohnt hatte". Ferner heisst es im Sifre[12]): „„Und dies sind die jungfräulichen Zeichen meiner Tochter““ (das. V. 17), hier sind Zeugen, um die Zeugen jenes (d. Ehemannes) zu überführen" (also auch d. Vater muss ausser den Zeichen der Defloration noch Gegenzeugen stellen).

R. 'Eli'eser b. Ja'akob, der (in der erwähnten Barajtha) dem Manne nur dann das Recht zugesteht, auf Grund von Zeugen gegen seine Frau Klage zu führen, wenn er ihr bereits beigewohnt, nimmt die Bibelworte nach ihrem einfachen Sinne; also es ist „ich nahte ihr" = „ich wohnte ihr bei" (V. 14), ferner „ich fand an ihr keine Jungfrauschaft" = „ich fand keine Blutspuren" (V. 17); unter dem Ausbreiten des Tuches (V. 17) ist das Ausbreiten des Bettlakens zu verstehen. Die Rabbinen hingegen, die dem Manne, selbst wenn er der Frau noch nicht beigewohnt, das Recht, sie anzuklagen, zusprechen, müssen all' diese Redensarten figürlich nehmen, also „ich nahte ihr", d. h, „mit Worten"; „ich fand an ihr keine Jungfrau-

durch Erwürgen; s. Maim. a. a. O. 3,4. Vergl. übrigens weiter Kap. 14 Anm. 1.

[12]) Sifre Deuter. P. 236 (f. 117b) Anfang: „ואלה בתולי בתי" הרי עדים להזם עדיו של זה (Sifre fasst also בתולי בתי auf in dem Sinne: „Zeugen für die Jungfrauschaft m. Tochter").

schaft“, d. h. „ich habe Zeugen, die ihre Jungfrauschaft bestreiten“; „sie sollen das Tuch ausbreiten“, d. h. „sie sollen die Sache so klar machen, wie ein neues Gewand es ist“[13]) u. s. w.

Von diesen speciellen Bestimmungen weiss nun zwar Josephus nichts. Da er indes, wie gezeigt, der Meinung ist, dass der Mann verschiedene Beweise haben könnte, so hat er, ausser dem Mangel der Deflorationszeichen, sicherlich noch den Beweis durch Zeugen, wie die Halacha, im Sinne gehabt, da doch andere Beweise garnicht denkbar sind.[13a]) Josephus stimmt auch mit R. ’Eli‘eser b. Ja‘akob und dem natürlichen Schriftsinne überein, wenn er dem Gatten nur nach stattgehabter Beiwohnung das Recht zur Klage gegen seine Frau zuerkennt (dieses geht aus seinen Worten *ἔπειτα μὴ τοιαύτην εὕροι ... κατηγορείτω* hervor) und wenn er ferner (wie die Worte *μὴ ... εὕροι*, vom Vermissen der Blutzeichen, beweisen) die oben erwähnten Ausdrücke der Schrift in ihrer eigentlichen Bedeutung nimmt.[14]).

Die Verteidigung führt nach Josephus der Vater des

---

[13]) Vergl. Gem. Kethuboth 46a. — Die wörtl. Auffassung der Schriftstellen haben LXX, Pesch., T. Onk., noch deutlicher Targ. Jonathan (vgl. auch Gronemann, die Jonathansche Pentateuchübersetzung in ihr. Verhältnis z. Halacha, S. 126f und Anm. 1 das.), Vulgata. Vgl. auch den Kommentar des Nachmanides zu Deut. das. V. 17 u. Dillm. z. St.

[13a]) Ob aber Josephus gleich der Hal. Zeugen durchaus für nötig hält, muss billig bezweifelt werden. Es genügte nach ihm wohl schon der Mangel der בתולים. Nur dachte er sich wohl eventuell den Beweis auch durch Zeugen erbracht.

[14]) Ritter a. a. O. S. 80 Anm 3 meint, Jos. habe die Worte der Schrift „und sie sollen ausbreiten das Tuch“ absichtlich umgangen; man habe nämlich schon zu seiner Zeit diese Worte verschiedentlich ausgelegt, und Jos. habe sich keiner der üblichen Erklärungen anschliessen wollen. Aber er kann jene Worte nur wörtlich aufgefasst haben; denn, wie gezeigt, nimmt er auch die Worte „ich fand an ihr keine Jungfrauschaft“ ganz wörtlich, indem er schreibt *τοιαύτην μὴ εὕροι*.

Mädchens. Dies entspricht der Schriftangabe a. a. O. V. 15. Dass aber auch der Bruder der Frau oder sonst der nächste Verwandte das Wort zur Verteidigung ergreift, für diese Behauptung des Josephus findet sich auch im jüdischen Schrifttum eine Parallele[15]). Aehnlich bemerkt der Kommentator Ibn 'Esra zu den Worten der Schrift „und es spreche der Vater des Mädchens“ (V. 15): „oder der vom Gerichtshofe Beorderte“.

Es heisst nun bei Josephus weiter:

καὶ κριθεῖσα μὲν ἡ κόρη μὴ ἀδικεῖν συνοικείτω τῷ κατηγορήσαντι μηδεμίαν ἐξουσίαν ἔχοντος ἐκείνου ἀποπέμπεσθαι αὐτὴν, πλὴν εἰ μὴ μεγάλας αἰτίας αὐτῷ παράσχοι καὶ πρὸς ἃς οὐδ' ἀντειπεῖν δυνηθείη.

„Wenn nun entschieden worden ist, dass das Mädchen kein Unrecht begangen, soll es mit dem Ankläger zusammenleben, wobei jenem keine Freiheit zusteht, es zu entlassen, es sei denn, dass es ihm gewichtige Gründe bietet, denen man nicht widersprechen kann“.

Dass der verleumderische Ehemann seine Frau wegzuschicken nicht das Recht hat, sagt schon die Schrift (V. 19). Das nachdrückliche *μηδεμίαν ἐξουσίαν ἔχοντος κ. τ. λ.* erhält aber erst seine richtige Erklärung durch die Halacha. Im Sifré[16]) heisst es nämlich: „„Und ihm sei sie zur Frau““ (das.), das lehrt, dass er aus seinem Topfe trinkt (figürlich für: dass er mit dem von ihm erwählten Weibe zufrieden sein muss), selbst wenn sie lahm, selbst wenn sie blind, selbst wenn sie vom Aussatze heimgesucht ist“.

Nur dann, wenn der Gatte unwidersprechbare Gründe vorbringen kann, darf er sich von dem Weibe scheiden lassen. Davon spricht die Schrift nicht; sie gibt das Ver-

---

[15]) Vergl. Sifre Deuter. P. 235 und den Kommentar Hatthora we-hammizwa von Malbim. Daraus geht hervor, dass, wenn das Mädchen keinen Vater hat, auch andere für sie reden können.

[16]) Sifre Deuter. P. 238 (f. 118a): „ולו תהיה לאשה“ מלמד ששותה בעציצו ואפילו היא חיגרת ואפילו היא סומא ואפילו היא מוכת שחין.

bot der Ehescheidung ganz absolut. Wohl aber nennt die Halacha verschiedene Fälle, in denen die Auflösung der Ehe geboten ist. So sagt der Sifré im Verfolge der eben angeführten Stelle[17]): „So könnte man meinen, dass er, sofern sich an ihr etwas Unzüchtiges findet oder wenn sie nicht würdig ist, in die Gemeinde Israels einzutreten,[18]) sie behalten dürfe? Darum heisst es: „„Und ihm sei sie zur Frau““, (das heisst) eine Frau, die für ihn passend“.[19]) Offenbar zielt Josephus auf derlei Bestimmungen hin.[20])

Weiter heisst es bei Josephus: *Τοῖ δὲ τολμηρῶς καὶ προπετῶς ἐπενεγκεῖν αἰτίαν καὶ διαβολὴν πρόστιμον ἐκτινύτω πληγὰς τεσσαράκοντα μιᾷ λειπούσας λαμβάνων καὶ πεντήκοντα σίκλους ἀποτινύτω τῷ πατρί.*

„Dafür aber, dass er verwegen und frevelhaft Beschuldigung und Verleumdung ausgebracht, soll er büssen, indem er vierzig Hiebe weniger einen erhält, und ausserdem soll er dem Vater fünfzig Sekel zahlen“.

Dass der verleumderische Ehemann der Geisselungsstrafe verfällt, dürfte schon aus der Schrift hervorgehen. Da heisst es nämlich (V. 18): ויסרו אותו, was jedenfalls

---

17) נמצא בה דבר זימה או שאינה ראויה לבוא בישראל יכול יהיה רשאי לקיימה? תלמוד לומר „ולו תהיה לאשה" אשה הראויה לו.

18) Also z. B., wenn sie in Blutschande u. dgl. gezeugt, also eine ממזרת ist (nach rabbin. Auslegung von Deuter. 23,3; unter dem Eintreten „in die Gemeinde Gottes“ versteht die Hal. die eheliche Verbindung mit Israeliten; vergl. Raschi zu letzterer Schriftstelle). Aber auch, wenn sonst ein Ehehindernis vorlag, sodass sie ihr Mann schon von vorneherein nicht ehelichen durfte, war Scheidung geboten.

19) Vgl. noch zu d. angef. hal. Angaben Mischna Kethub. 3,5 u. Maim. Hilch. Na'ara Bethula 3,5.

20) Vgl. Grünbaum, die Priestergesetze b. Fl. Jos., S. 11. Mit Unrecht behauptet jedoch letzterer, dass Jos. in dieser Stelle „fast wörtlich“ mit der Halacha übereinstimme. Es hat sich uns im Verlaufe der Untersuchung über vorliegende Josephusstelle vielmehr ergeben, dass Jos. die Halacha vielfach garnicht berührt und man höchstens Hinweisungen auf dieselbe wahrnehmen kann. Es fehlen auch nicht Differenzen. S. übr. den Text weiter Ende.

vom Züchtigen durch Schläge zu verstehen ist.[21]) So versteht diese Worte auch die Halacha.[22]) Hingegen ist Josephus' Angabe, dass er neununddreissig Hiebe erhält, speciell halachisch;[23]) denn die Schrift (Deut. 25, 3) spricht von vierzig Hieben. Auch der Ausdruck „vierzig weniger eins" ist halachischen Ursprungs.[24])

Ein Irrtum ist es aber, wenn Josephus weiter sagt, dass der Ehemann fünfzig Sekel zu zahlen hat.[25]) Nicht fünfzig, sondern hundert Silberstücke hat er nach der Schrift (V. 19) zu entrichten. Diese hundert Silberstücke setzt die Halacha hundert Sela'im oder Sekeln[26]) gleich.

---

[21]) Vgl. die Targumim, Pesch. (ܘܢܪܕܘܢܗ), Vulg. (et verberabunt illum). Auch Saalchütz a. a. O. S. 565 bleibt schliesslich bei dieser Erklärung, die auch die halachische ist; ebenso Dillm. z. St., ebenso Gesenius, Hebr. Hndwtb. unter √יסר; dagegen die LXX: *καὶ παιδεύσουσιν αὐτόν.*

[22]) Vgl. Sifre a. a. O.: „ויסרו אותו" במכות. Vgl. auch die Barajtha Kethuboth 46a (angeführt oben S. 91 und dazu Anm. 11), Toseftha Kethuboth 1,5 (ed. Zuckerm. S. 261). Vgl. übrigens Maim. Hilch. Na'ara Bethula 3,7ff, wo gewisse Fälle aufgezählt werden, in denen keine Geisselstrafe erfolgt. — S. auch Ritter a. a. O. S. 80.

[23]) Mischna Maccoth 3,10: כמה מלקין אותו? ארבעים חסר אחת „Wieviel Schläge versetzt man ihm? Vierzig weniger einen." R. Jehuda spricht das. allerdings, wie die Schrift, von 40 Hieben. Diese Ansicht ist aber nicht recipiert. Vgl. Maim. Hilch. Synedr. 17,1. Ueber Art u. Weise der Geisselstrafe vgl. Saalsch. a. a. O. S. 469 in Anm. 586 u. Frankel, d. gerichtl. Bew., S. 49.

[24]) Vgl. ausser eben angeführter Mischna noch ant. IV, 8,21; II Corinther 11,24 u. T. Jonath. zu Deut. 25,3.

[25]) Vgl. Tachauer, d. Verhältn. v. Fl. Jos. z. Bibel u. Tradit. (Erlangen 1871), S. 39.

[26]) Ritter a. a. O. behauptet, dass Jos. in der Angabe der Geldsumme „sehr genau" ist. In der Schrift (a. a. O.) heisse es מאה כסף, die Halacha gebe dieses wieder durch 100 Sela', Jos. sage 50 Sekel, das sei = 100 Sela'. Dabei beruft R. sich in Anm. 2 auf Zuckerm., talmud. Masse (soll heissen: Münzen) und Gewichte, S. 24, u. Vergleichungstabelle. Aber Zuckermann a. a. O. sagt das gerade Gegenteil von dem, was R. ihn sagen lässt. „Der Sela', eine sehr oft vorkommende Münze, wird zwei Schekeln oder vier Denaren

Kap. 12. Körperverletzung.

(Josephus hatte ant. IV, 8, 33 zuerst von der Tötung im Streite gehandelt resp. von im Streite zugefügten Verletzungen mit tötlichem Ausgang; dann spricht er von dem Falle, dass der Verwundete sich wieder erholt:)

σωθέντος δὲ καὶ πολλὰ δαπανήσαντος εἰς τὴν νοσηλείαν ἀποτινέτω πάνθ' ὅσα παρὰ τὸν χρόνον τῆς κατακλίσεως ἀνάλωσε καὶ ὅσα τοῖς ἰατροῖς ἔδωκεν.

„Wenn er (d. Verletzte) aber am Leben bleibt und viel auf die Krankheit aufgewendet hat, so bezahle er (d. Verletzer), soviel er in der Zeit des Daniederliegens verbraucht und soviel er den Aerzten gegeben hat".

Mit diesen Worten will Josephus natürlich die Worte der Schrift wiedergeben (Exod. 21, 19): „Nur gebe er ihm seine Versäumnis (שבתו) und lasse ihn heilen". Josephus verrät hier aber eine ganz eigentümliche Auffassung des

gleichgesetzt." Also es ist 1 Schekel nicht, wie R. meint, = 2 Sela', sond. 1 Sela' = 2 Schekel. Diese Schekel sind allerdings nur ursprüngliche Halbschekel, die nur schlechtweg Schekel genannt wurden, sodass 1 Vollschekel = 1 Sela' (vgl. Zuckerm. a. a. O. das. Rubrik שקל), und zwar ist dieser Sela' ein tyrischer, im Gegensatze zu minderwertigen Sela'im (Zuckerm. handelt über letztere das. S. 15 u. S. 33). Der Verleumder hat aber gerade 100 Sekel od. Sela'im tyrischer Münze zu zahlen. Vgl. Mischna Bechoroth 8,7: חמשים של אונס ושל מפתה ומאה של מוציא שם רע כולם בשקל הקדש במנה צורי „Die fünfzig Silberstücke des Notzüchtigers und des Verführers sowie die hundert des verleumder. Ehemanns, sie alle sind in heiligem Sekel, in tyrischer Münze zu zahlen." Vgl. noch Sifre Deut. P. 238 (f. 118 a), ferner Gem. Bechoroth 50 b, ferner Toseftha Kethuboth 1,5 (S. 261 d. ed. Zuckerm.); vgl. noch Maim. Na'ara Bethula 3,1 u Herzfeld, metrolog. Voruntersuchungen, S. 104 und 105. Ritter hat somit zu dem Irrtume des Jos. nur noch einen neuen hinzugefügt. Richtig geben LXX die hebr. Worte wieder (*ζημιώσουσιν αὐτὸν ἑκατὸν σίκλους*) u. ebenso Vulg. (condemnantes insuper centum siclis argenti). Ueber Fälle, wo der Verleumder die Geldbusse nicht zu zahlen hatte, vgl. Maim. a. a. O. 3,7.

Wortes שבת. Er fasst es nämlich nicht in der Bedeutung „Kosten der Versäumnis“, wie der einfache Sinn[1]) und wie auch die Auffassung der Halacha, sondern in dem Sinne „Kosten, die das Daniederliegen verursacht“ (*πάνϑ’ ὅσα . . . ἀνάλωσε*).[2])

Auffallend ist es noch, dass Josephus *ὅσα τοῖς ἰατροῖς ἔδωκεν* schreibt, also von mehreren Aerzten spricht. Vielleicht ist es gestattet, hierin den Hinweis auf eine Halacha zu sehen. In der Mischna[3]) heisst es nämlich: „War sie (die Wunde) geheilt und ist sie wieder aufgebrochen, war sie wiederum geheilt und ist wiederum aufgebrochen, so ist er (der Verletzer) verpflichtet, ihn heilen zu lassen“. Indem Josephus von „Aerzten“ spricht, setzt er eben vielleicht auch den Fall, dass der Kranke mehrfacher Heilung bedurfte.[4])

---

[1]) Vergl. LXX: *πλὴν τῆς ἀργείας αὐτοῦ ἀποτίσει*; Targ. Onk.: לחוד בוטלניה יתן; Pesch. ܒܠܚܘܕ ܒܛܠܢܗ ܢܬܠ; Vulg.: innocens erit . . . ita tamen, ut operas eius restituat; Targ. Jon. לחוד בוטלן עיבידתיה וכו׳; also alle Paraphrasen nehmen das Wort in der Bedeutung „Versäumniskosten.“ Ebenso ist die halach. Auffassung. Vgl. d. Nachweise weiter S. 100 Anm. 5.

[2]) Ritter a. a. O. S. 33 lässt fälschlich Jos. von „Versäumniskosten“ sprechen. Die Kosten, die man auf eine Krankheit aufwendet, decken sich doch durchaus nicht mit jenen.

[3]) Mischna Baba kamma 8,1; חייתה ונסתרה חייתה ונסתרה חייב לרפאותו. Vgl. noch Mechiltha Mischpatim P. 6 (f. 83a); ferner Tosefitha Baba kamma 9,4 (ed. Zuck. S. 363). Dasselbe meint offenbar auch T. Jon. (V. 19): ואגר אסיא ישלם עד דמתסי „Und den Lohn des Arztes bezahle er, bis dass er geheilt ist.“ (Es brauchte der Verletzer bei Rückfällen nur dann die Heilkosten zu zahlen, wenn die Wunde noch infolge der ersten Verletzung aufgebrochen war, nicht aber, wenn andere Umstände es bewirkt hatten, auch nicht wenn der Verletzte von vorneherein mit einer Pauschalsumme abgefunden ward; vergl. Maim. Hilch. Chobhel u-mazzik 2, 19 und Schulchan ‘Aruch Choschen Mischpat § 420,19).

[4]) Auch in der Vulg., die ja nicht selten halach. Auslegungen gibt, dürfte in den Worten „et impensas in medicos restituat“ die angeführte Hal. angedeutet sein. Die LXX übersetzen: *ἀποτίσει* . . .

Nach der Halacha hat derjenige, der einen anderen verletzt hat, eventuell nach fünf Titeln Entschädigungsgelder zu zahlen[5]): Schaden-, Schmerzens-, Heilungs-, Beschämungs- und Versäumnisgeld.[6])

Kap. 13. Verstümmelung eines Menschen.

Πηρώσας πασχέτω [τὰ ὅμοια] στερούμενος οὗπερ ἄλλον ἐστέρησε, πλὴν εἰ μήτι χρήματα λαβεῖν ἐθελήσειεν ὁ πεπηρωμένος, αὐτὸν τὸν πεπονθότα κύριον τοῦ νόμου ποιοῦντος τιμήσασθαι τὸ συμβεβηκὸς αὐτῷ πάθος καὶ υσγχωροῦντος, εἰ μὴ βούλεται γενέσθαι πικρότερος.[1])

„Wer (einen anderen) verstümmelt hat, soll [in gleicher Weise] leiden, indem er dessen beraubt wird, dessen er einen anderen beraubt hat; es sei denn, der Verstümmelte zöge es vor Geld zu nehmen, da das Gesetz denjenigen, der (Schaden) gelitten, zum Herrn darüber einsetzt und ihm das Recht dazu einräumt, das ihm zugestossene Leid

---

καὶ τὰ ἰατρεῖα. Vielleicht dürfte die Anwendung des Plurals bei LXX, Jos. u. Vulg. aus dem pleonastischen ורפא ירפא zu erklären sein. Auch die Hal. folgert die im Text angegebene Bestimmung daraus. Vgl. Baba k. f. 85a.

5) S. über diese Bussen die Nachweise weiter S. 100 Anm. 5; vgl. noch T. Jon. zu V. 19, wo die fünf Strafgelder aufgezählt sind und oben S. 61 Anm. 6, ferner Saalsch. a. a. O. S. 552 Anm. 685.

6) Ritter a. a. O. S. 34 behauptet, Jos. umgehe die Worte der Schrift על משענתו (V. 19) (Vgl. darüber oben S. 54 Anm 9). Aber Jos. gibt ja auch die Worte der Schrift: „Wenn er aufsteht u. im Freien wandelt" nicht wieder. Würde er diese anführen, hing. על משענתו übergehen, dann könnte man ein absichtl. Umgehen dieser Worte vermuten. Wie die Sache aber liegt, hat das Uebergehen derselben nur in der Kürze, mit der Jos. dieses Gesetz behandelt, seinen Grund.

1) Ant. IV, 8, 35.

(in Geld) abzuschätzen, sofern er sich nicht strenger zeigen will“.

Wir sehen, Josephus nimmt einerseits mit dem buchstäblichen Sinn der Schriftstellen Exodus 21, 24. 25 und Levit. 24, 20 an, dass strenge Wiedervergeltung in Fällen der Verstümmelung zu üben sei; andererseits sagt er, dass gesetzlich statt der Talion, sofern der Verletzte damit einverstanden, auch die Entschädigung des letzteren durch Geld zulässig sei. Von solcher Kompensation redet zwar die Schrift nicht[2]). Hingegen lehrt die Halacha, wie bekannt, dass Geldersatz nicht nur eintreten könne, sondern in jedem Falle eintreten müsse. Die Halacha weist somit jede Talionstheorie ab und behauptet, dass auch die Schrift nur von Kompensation spreche. So heisst es in der Mechiltha[3]): „„Auge für Auge““ (Exod. a. a. O. V. 24), (damit ist gemeint) Geld(ersatz)“. Die Halacha nimmt also die Worte „Auge um Auge“, als stände „Geldersatz für das Auge anstatt des Auges“. Ferner heisst es in der Mischna[4]): „Wer seinen Nächsten verwundet, ist seinet-

---

[2]) Ob aber vielleicht schon Josephus aus den Worten der Schrift Num. 35, 31: „Und ihr sollt nicht nehmen Lösegeld für das Leben des Mörders“, gleich der Halacha (vgl. weiter Anm. 20), geschlossen hat, dass man wohl Lösegeld nehmen dürfe, wo es sich nur um Verstümmelung handelt, bleibe dahingestellt. Wahrscheinlich scheint es eben nicht, da sich in seinen Worten sonst irgendein Hinweis auf jene Schriftstelle gefunden hätte. – Die Schriftworte „Auge um Auge“ übersetzen wörtlich LXX, Onkelos, Peschittha. Auch Philo (II, 332; vgl. Ritter a. a. O. S. 19) nimmt die Vorschrift wörtlich; wie wir sehen, auch Jos. gewissermassen. Die halach. Auffassung gibt dagegen wieder Targ. Jon. zu Exodus 21, 24 (ebenso zu Lev. 24, 20) u. Targ. Jeruschalmi (zu Lev. das.) Vgl. noch unsere Note 1 Absatz 5 am Ende dieser Arbeit.

[3]) Mechiltha Mischpatim P. 8 (f. 84 b d. ed. Friedm.): „עין תחת עין“ ממון. Vgl. noch Sifra 'Emor P. 20 (f. 104 d. unten d. ed. Weiss).

[4]) Mischna Baba kamma 8, 1: החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים בנזק בצער ברפוי בשבת ובבושת. Die Gemara zur Stelle bemüht sich die Auffassung der Halacha von der Unumgänglichkeit der Kompensation aus der Schrift zu deuten (f. 83 b u. 84 a).

wegen wegen fünferlei Dinge schuldig, wegen Schadens, Schmerzes, Heilung, Versäumnis und Beschämung".[5])

Jos. stimmt im Grunde genommen weder mit dem Wortlaut der Schrift überein, denn diese erwähnt ja keine Kompensation, noch mit der Halacha, denn diese verwirft ja das ius talionis.

Wenn Josephus in vorliegender Stelle weiter sagt, dass der Verletzte die Höhe der Ersatzsumme festzusetzen berechtigt ist, so ist dies zwar gegen die Halacha, aber von Josephus' Standpunkt aus durchaus konsequent. Denn wenn es dem Belieben des Verletzten anheimgestellt bleibt, ob er sich mit Geld will beschwichtigen lassen, so ist es ganz klar, dass es auch von ihm abhängen muss, wieviel der Angreifer zu zahlen hat[6]).

Indes bleibt es sehr schwer zu erklären, wie Josephus zu seiner Ansicht gelangt ist. Geht man nämlich von der bisher fast allgemein anerkannten Ansicht aus, dass die Sadducaeer nur das Princip der strengen Wiedervergeltung, die Pharisaeer dagegen nur das der Kompensation vertreten haben, so würde sich hier herausstellen, dass Josephus sowohl die sadducaeische als auch die pharisaeische Lehre für richtig gehalten und eine Vermittelung beider Theorieen angestrebt hat. Solche Vermittelungsversuche zeigen sich aber sonst nie bei Josephus[7]). So gibt er inbezug auf die Auslegung der Worte ממחרת השבת (Lev. 23, 11) in ant. III, 10, 5 nur die pharisaeische Ansicht wieder, wo-

---

[5]) Wie diese Strafgelder bemessen werden, s. in M. Baba kamma 8, 1, Tosefttha 9, 1 (ed. Zuckerm. S. 363), Maim. Hilch. Chobhel u-mazzik 1, 1—3; 2, 9—11. 14; 3, 1; Schulchan 'Aruch Choschen Mischpat § 420, 15—18. 24; Saalsch. a. a. O. S. 452 Anm. 568 u. S. 552 Anm. 685; ferner Frankel, d. gerichtl. Beweis S. 27 u. 28.

[6]) Gegen Ritter a. a. O. S. 21 Anm. 1, der darin einen besonderen Widerspruch gegen die Halacha sieht, während derselbe doch nur mit der allerdings der Tradition widersprechenden Ansicht, dass auch Talion stattfinden könne, unmittelbar zusammenhängt.

[7]) Gegen Ritter a. a. O. S. 21, der eine Vermittelung annimmt.

nach der Tag nach dem ersten Passahfesttage gemeint sei[8]); ferner teilt er nur die Ansicht des Pharisaismus, dass die täglichen Opfer auf Kosten der Gemeinde und nicht auf Kosten einzelner darzubringen sind (ant. III, 10, 1[9]); ferner, dass das den Tieropfern beigegebene Speiseopfer (מנחת נסכים genannt) nur auf den Altar zu bringen sei, dass aber die Priester keinen Anteil daran haben (ant. III, 9, 4. 15, 3)[10]); ferner, dass die des Alibi überführten Zeugen hinzurichten sind, wenn der von ihnen Beschuldigte zwar verurteilt, aber noch nicht exekutiert worden war[11]). Andererseits teilt er wieder die sadducaeische Ansicht, dann aber auch nur diese; so in der Angabe über Art und Weise der Verbrennungsstrafe[11a]); ferner, dass die kinderlos zurückgebliebene Witwe ihrem Schwager ins Angesicht zu speien hat (ant. IV, 8, 23)[12]), sofern er sie nicht ehelichen will. Von einer Vermittelung beider sich bekämpfenden Anschauungen ist aber auch hier nichts zu sehen.[13]) Es ist daher nicht wahrscheinlich, in der Angabe des Josephus

---

8) Vgl. Menachoth f. 65a u. Olitzki a. a. O. S. 54; s. bei diesem fernere Nachweise.

9) Vgl. Gem. Menachoth a. a. O. u. Olitzki S. 44 f., wo noch fernere Verweise.

10) Vgl. Mischna Menachot 6, 2 (fehlerhaft heisst es bei Olitzki das. S. 42: 8, 2) u. Olitzki das. S. 42.

11) Vgl. oben S. 84 u. 85.

11a) Vgl. weiter S. 106 f.

12) Vgl. Ritter a. a. O. S. 133; vgl. noch über diese wie alle angeführten Differenzen zwischen beiden Sekten Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisrael, III, S. 175f, 386, 387; Geiger, Urschrift, SS. 136, 138, 140; Graetz, Gesch. d. Juden, (III. Aufl.) III, SS. 653, 654.

13) Dass aber der Pharisäer Jos. in den beiden letzt genannten Fällen den sadducäischen Standpunkt vertritt, liegt eben daran, dass in einer Frage auch im pharisäischen Lager die Meinungen geteilt waren, nämlich inbetreff der Art und Weise der Ausführung der Feuerstrafe. In der anderen, betreffend die Auffassung des Ausdrucks וירקה בפניו (Deuter. 25,9) ist die Differenz zwischen beiden Sekten keine so einschneidende, dass sie Jos. zur Kenntnis gelangt zu sein braucht.

von der Zulässigkeit des Talions- und des Kompensationsverfahrens einen Ausgleich der angeblich soweit differierenden Parteiansichten zu erblicken. Wiederum anzunehmen, dass Josephus, etwa aus teils in pharisaeischem, teils in sadducaeischem Sinne[14]) ausgefallenen Gerichtsurteilen seine Meinung abstrahiert, ohne dass er Kunde davon gehabt, dass jene verschiedenen Urteilssprüche der Ausdruck verschiedener Schulen waren, ist nicht minder misslich. Denn, bei Voraussetzung einer so bedeutenden, einschneidenden Differenz zwischen letzteren, müsste Josephus, darin hat Ritter[15]) unbedingt Recht, von derselben Kenntnis gehabt haben; ausserdem rief jedes sadducaeische Urteil einen solchen Sturm der Entrüstung im pharisaeisch gesinnten Volke hervor[16]), dass niemand darüber im Zweifel bleiben konnte, dass, wenigstens nach der Meinung der grossen Majorität, eine Ungesetzlichkeit begangen worden war.

Es bleibt wohl nichts anderes übrig als anzunehmen, dass die Differenz zwischen beiden Sekten damals nicht gar so bedeutend war, wie man bisher gewähnt[17]), d. h.,

---

[14]) Dass zu Jos.' Zeit auch Sadducäer im Synedrion sassen, geht aus ant. XX, 9,1 hervor; vergl. auch Hoffmann, der oberste Gerichtshof S. 45.

[15]) a. a. O. S. 133.

[16]) Vgl. ant. das. Ueber den Einfluss der Pharisäer auf das Volk vgl. ant. XIII, 10,5. 6 (gegen Ende) und das. 15,5; XVIII, 1,3. — Wenn wir gleichwohl oben S. 29f. angenommen haben, dass Jos. sich die Art u. Weise der Steinigungsstrafe aus sadducäischen Justifikationen abstrahiert haben mag, so liegt dort die Sache insofern ganz anders, als ihm pharisäische Urteilsvollstreckungen wohl überhaupt nicht bekannt sein konnten, da nach den Pharisäern mit der Auswanderung des Synedrion ein Todesurteil nicht mehr gefällt werden konnte. Vgl. oben S. 29 Anm. 8.

[17]) Die Annahme der betreffenden Differenz beruht auf dem Berichte des Scholion zu „Megillath Ta'anith" C. 4 (das Scholion ist durch seinen hebräischen Stil leicht zu unterscheiden von dem ursprünglichen Texte der „Megillath Ta'anith" oder „Fastenrolle". Vgl. über diese Graetz G. d. J., III (III. Aufl.) Note 1, S. 597ff.). Bis auf Geiger hat man dem Berichte ohne weiteres Glauben ge-

dass vielmehr die damaligen Pharisaeer nicht wie die Halacha die reine Kompensationslehre vertreten, sondern beide Verfahren als gesetzlich angesehen haben. Damit ist ja übrigens faktisch der Talionsstandpunkt völlig überwunden. Es wäre dann dieser Standpunkt des damaligen Pharisaismus der Durchgangspunkt der Entwickelung von der strengen Wiedervergeltungstheorie zur rein kompensatorischen der Halacha[18]). Josephus würde somit an unserer Stelle die Anschauung des damaligen Pharisaismus gezeichnet haben. Dass diesem eine eventuelle Anwendung der Talion noch nicht so ganz fern gelegen haben kann, beweist die Ansicht des Rabbi 'Elie'ser, eines etwas jüngeren Zeitgenossen des Josephus[19]), wonach die Vorschrift „Auge um Auge" wörtlich zu nehmen ist[20]).

---

schenkt. Vergl. Herzfeld a. a. O. das. S. 387 und Graetz a. a. O. S. 652f. Geiger hingegen und nach ihm Ritter suchen die Ungeschichtlichkeit jenes Berichtes nachzuweisen. Vgl. dagegen unsere Note 2 am Ende dieser Arbeit.

18) Auch im römischen Rechte finden wir bei genau demselben Gesetze eine solche Entwickelung. Während in der ältesten Zeit sicher das ius talionis zur Anwendung gelangte, bestimmte das Zwölftafelgesetz dieses nur, sofern nicht ein Vertrag zwischen den Parteien zu stande kam. Gewöhnlich geschah wohl letzteres, in späterer Zeit gerichtlich. Vgl. Dillm. zu Exod. 21,23—25 und ferner Rein, Criminalrecht d. Römer, S. 358, wo viele Belegstellen aus d. röm. Rechtslehrern angegeben sind.

19) Vgl. über ihn Graetz, G. d. J., IV (II. Aufl.) S. 43ff.

20) Vergl. Barajtha Baba kamma 84a: רבי אליעזר אומר „עין תחת עין" ממש „R. 'Eli'eser sagte: „„Auge für Auge"", wirklich" (d. h. die Worte sind buchstäblich zu nehmen). Die Gemara verwundert sich zwar darüber, dass R. 'El. eine von allen anderen Gesetzeslehrern verworfene Ansicht vertreten solle, u. bemüht sich deswegen, in seine Worte einen anderen Sinn hineinzulegen; so bleibt schliesslich R. Asche dabei, dass R. 'Eli'eser nur meine, der Verletzer habe nicht das Auge des von ihm Verletzten, sondern vielmehr sein eigenes in Geld zu ersetzen. Selbstverständlich thut man aber mit solcher Deutung den klaren Worten der Barajtha Gewalt an. Vgl. auch Geiger in d. hebr. Ztschr. He-Chaluz VI, S. 28 (abgedr. im

C. Verbrechen gegen die Sittlichkeit.

Kap. 14. Vor der Verehelichung begangene Unzucht der Ehefrau.

(Josephus handelt ant. IV, 8, 23, vgl. oben S. 87 ff., zuerst von dem Fall, dass der Ehemann sein Weib böswillig verleumdet, sie nicht als Jungfrau erfunden zu haben. Dann aber geht er zu dem Falle über, dass die Beschuldigung des Ehemannes sich bewahrheitet:)

ἂν δ' ἐξελέγξῃ τὴν παιδίσκην ἐφθαρμένην, δημότις μὲν οὖσα τοῦ μὴ σωφρόνως προστῆναι τῆς παρθενίας ἄχρι νομίμων γάμων καταλευέσθω, ἂν δ' ἐξ ἱερέων ᾖ γεγενημένη, καιέσθω ζῶσα.

„Ueberführt man aber das Mädchen, dass es verführt worden war, so soll es, wenn es aus dem Volke ist, dafür, dass es nicht vernünftigerweise bis zur gesetzlichen Ehe seine Jungfrauschaft bewahrt, gesteinigt werden, hingegen, wenn es dem Priestergeschlechte entstammt, lebendig verbrannt werden."

Dass die Ehefrau[1]), die nachweislich als Mädchen sich vergangen, gesteinigt wird, sagt die Schrift Deut. 22,21.

---

hebr. Anhange zu G.'s gesammelten Werken, S. 162, Rubrik עין תחת עין). — In Barajtha Baba kamma 83b werden zwei Beweise aus der Schrift für die Kompensationslehre erbracht, der eine aus Num. 35,31 (vgl. oben S. 99 Anm. 2). Weiterhin wird in d. Gem. gefragt, wozu man denn noch einen zweiten Beweis nötig habe. Darauf wird geantwortet, aus der Numeristelle könne man etwa schliessen, dass Talion oder Kompensation zulässig sei. In dieser talmud. Erörterung, meint Bloch a. a. O. S. 133, habe die Darstellung des Jos. ihren Grund. Sehr gezwungen! Man müsste dann annehmen, dass schon zu seiner Zeit diese Frage in den Lehrhäusern behandelt worden und dass sie zur Kenntnis des Jos. gelangt ist! Vgl. oben S. 99 Anm. 2.

[1]) Dass Joseph. diese z. T. mit *κόρη* bezeichnet, dürfte seinen Grund darin finden, dass ja auch in der Schrift die Frau fortwährend

Dass die Steinigung vor der Thür ihres Vaters zu erfolgen hat (das.), hat Josephus, wohl als unerheblich, nicht angegeben. Was er als Grund für die Straffälligkeit des Weibes anführt, hängt mit seiner bereits gekennzeichneten Ansicht[2]) zusammen, dass das Gesetz Deut. a. a. O. auch dann Platz greift, wenn die Ehefrau sich als freie, unverlobte Jungfrau vergangen und ihr Ehemann dieses erkannt hatte. Es ist aber bereits bemerkt worden[3]), dass die Halacha die Schriftstelle nur von dem Falle handeln lässt, dass die Ehefrau als bereits ihrem Manne verlobte Jungfrau buhlerischen Umgang gepflogen. Nach der Halacha ist also der Grund für ihre Strafwürdigkeit nicht, wie Josephus meint, dass sie ihre Jungfräulichkeit nicht bis zur gesetzlichen Ehe erhalten, sondern einfach ihr Ehebruch.[4])

Mit seiner Bemerkung, dass die Frau, sofern sie Tochter eines Priesters war, lebendig verbrannt wird, hat Jos. die Stelle Levit. 21, 9 im Auge: „Und eine Priesterstochter, die sich entweihet[5]), indem sie buhlt, sie entweiht ihren Vater, in Feuer soll sie verbrannt werden".

נערה genannt wird (Deut. 22,15. 16. 19. 20. 21). Dass Jos. sie aber auch *παιδίσκη* nennt, während die LXX z. St. *παῖς* oder *νεᾶνις* anwenden, dürfte dies nicht vielleicht ein Hinweis sein, dass das Weib nur dann den Tod durch Steinigung erleidet, wenn es als ganz junges Mädchen (wie die Hal. bestimmt, im Alter von 12—12½ Jahren) den Fehltritt begangen? Vergl. oben S. 89f. und S. 90 Anm. 11.

[2]) Vgl. oben S. 87f.

[3]) Vgl. oben S. 88 u. S. 89 f.

[4]) Nach Schrift u. Hal. ist nämlich die Verlobte schon als Ehefrau zu betrachten. Vgl. z. B. Deut. 22, 23 f. Vgl. über die talmud. Ansicht von Verlöbnis Frankel, Grundlinien des mos.-talm. Eherechts (Jahresbericht d. jüd.-theol. Seminars, Breslau 1860), S. XXIV ff.

[5]) Die Worte כי תחל nehmen in der Bedeutung: „wenn sie sich entweiht" LXX, T. Onk. (ארי תיתחל), T. Jon., vgl. auch Saalschütz a. a. O. S. 583, Dillm. z. St., Gesenius, hebr. Handwörtb., √חלל I; dagegen Pesch. (ܡܐ ܕܫܪܝܐ ܠܡܙܢܝܘ), Knobel u. de Wette

Die Schrift lässt es aber im unklaren, ob sie eine ledige oder eine verlobte[6]) oder eine verheiratete Priesterstochter meine. Jos. lässt sich gleichfalls darüber nicht aus. Offenbar lässt er selbst bei einer ledigen Priesterstochter die Bestimmung Lev. das. gelten.[7]) Die Halachisten dagegen erklären,[8]) dass die Schrift eine noch nicht verlobte Priesterstochter keineswegs meine. Dagegen herrscht Meinungsverschiedenheit, ob die Thora eine verlobte[9]) oder verheiratete[10]) oder sowohl eine verlobte als auch eine verheiratete[11]) für des Feuertodes schuldig erachte.

Josephus spricht von einem Lebendigverbrennen der Priesterstochter; er hat somit die Schriftworte (Lev. das.) **באש תשרף** wörtlich verstanden.[12]) Es ist aber bekannt, dass die Halacha von einer Verbrennung auf dem Scheiterhaufen nichts wissen will. Nach der Mischna[13]) ist viel-

---

übersetzen: „wenn sie anfängt"; vgl. noch Fürst, hebr. u. chald. Hdwtb. (Bearbeitg. v. V. Ryssel, 1876) s. √חלל I.

[6]) Vgl. oben S. 88 oben betr. die Deutronomiumstelle a. a. O.

[7]) Vgl. Dillm. z. Levit. a. a. O.

[8]) Vgl. Raschi z. ders. Schriftstelle u. Frankel, d. gerichtl. Beweis, S. 49; vgl. auch den Text weiter.

[9]) Dies nimmt R. Ismael (in Synedrin f. 51a) an, u. T. Jonathan folgt seiner Ansicht: וברת גבר כהין דמארסא; vgl. auch Gronemann, d. Verhältn. d. Jonathanschen Pentateuchübersetzung z. Halacha, S. 133 f.

[10]) So lehren die „Rabbinen" in Synedr. das.

[11]) So lehren R. Simon (das.) u. R. ʻAkiba (das. f. 51b). Wenn Saalsch. a. a. O. das. Anm. 742 (u. nach ihm Ritter a. a. O. S. 81) schreibt: „Nach den Rabbinen trifft die Strafe d. Verbrennens die Priestertochter dann, wenn sie bereits Ehefrau geworden", so ist dieses insofern nicht genau, als ja die Halachisten die verschiedensten Ansichten vertreten; nur die Norm ist so geblieben, wie Saalsch. es angibt; vgl. Maim. Hilchoth 'Issure Bi'a 3, 5.

[12]) Vgl. Munk, Palaestina (Bearbtg. v. Levy) II, S. 437.

[13]) Mischna Synedrin 7, 2: היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו ונותנין סודר קשה לתוך הרכה וכורך על צוארו, זה מושך אצלו, וזה מושך אצלו, עד שפותח את-פיו, ומדליק את-הפתילה וזורקה לתוך פיו ויורדת לתוך מעיו וחומרת את-בני מעיו Nach R. Juda, in ders. Mischna, würgt man den Delinquenten überhaupt nicht, da sonst schon infolge des Würgens der

mehr die Feuerstrafe auf folgende Weise auszuführen: „Man gräbt ihn (den Delinquenten) bis zu den Knieen in Mist ein (damit er sich nicht hin und her bewegen könne), wickelt ein hartes Tuch in ein weiches (um den Hals des Delinquenten nicht zu verwunden), schlingt es um seinen Hals, dieser zieht es an sich und dieser zieht es an sich (d. h. die beiden Zeugen ziehen die Tuchenden an sich), bis dass er (d. Gewürgte) seinen Mund öffnet; man macht den Docht (d. h., wie die Gemara z. St. erklärt: das Blei) glühend, schleudert es in seinen Mund; es fliesst in seine Eingeweide hinab und verbrennt seine Eingeweide“. Wir dürfen aber wohl annehmen, dass zu Josephus' Zeit die Feuerstrafe wirklich durch Verbrennen auf dem Scheiterhaufen ausgeführt wurde, soweit überhaupt damals, wo eine jede Hinrichtung der Genehmigung des römischen Prokurators bedurfte,[14]) eine solche vollzogen ward. Für diese Annahme spricht erstens der Umstand, dass sich selbst in der Mischna eine Stimme für Feuerstrafe im buchstäblichen Sinne vernehmen lässt,[15]) dann aber, dass, wie die Gemara erzählt, noch lange nach Re-

---

Tod eintreten könnte, während doch die Feuerstrafe angewendet werden soll; vielmehr öffnet man den Mund des Verbrechers eventuell gewaltsam mittelst einer Zange u. giesst das Blei hinein. Indes ist die im Text angegeb. Art u. Weise der Strafe als Norm angenommen. Vgl. noch Maim. Hilch. Synedr. 15, 3; Saalschütz a. a. O. S. 463, Anm. 580; Frankel, d. gerichtl. Bew., S. 50; Munk a. a. O. das. Anm. 4; vgl. auch Ritter a. a. O. S. 81.

[14]) Vgl. oben S. 29 und Anm. 8.

[15]) Mischna Synedr. das. אמר ר׳ אליעזר בן צדוק מעשה בבת כהן אחת שזנתה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה. אמרו לו: מפני שלא היה בית דין של אותה שעה בקי „Es sagte R. 'Eli'eser, Sohn Zadoks: Einst begab es sich, dass man eine Priesterstochter, die gebuhlt hatte, mit Rebenbündeln umringte und sie verbrannte (also vermittelst Feuers). Da antwortete man ihm: Weil der Gerichtshof zu jener Zeit kein (gesetzes)kundiger gewesen ist“ (d. h., wie R. Joseph in d. Gemara Synedr. f. 52b erklärt: בית דין של צדוקין הוה „es war ein sadducaeischer Gerichtshof“, der die Worte d. Schrift betreff. d. Feuertod buchstäblich nahm). Vgl. noch Munk a. a. O. das. u. Ritter das. Anm. 3.

daktion der Mischna ein babylonischer Gesetzeslehrer eine buhlerische Priesterstochter wirklich verbrennen liess.[16]) Man zeiht zwar in der Gemara[17]) diesen Lehrer eines zwiefachen Irrtums; doch sieht man jedenfalls aus dieser Thatsache, dass selbst in später Zeit die Praxis nicht immer der Halacha entsprochen hat. Umwieviel mehr muss dies zu Josephus' Zeit der Fall gewesen sein.

Kap. 15. Verführung und Schändung eines verlobten Mädchens.

Ὁ κόρην ἄλλῳ κατηγγυημένην φθείρας, εἰ μὲν πείσας καὶ πρὸς τὴν φθορὰν συγκάταινον λαβών, ἀποθνησκέτω σὺν αὐτῇ . . . . ἐὰν δέ που μόνῃ περιπεσὼν βιάσηται μηδενὸς βοηθοῦ παρόντος, μόνος ἀποθνησκέτω.[1])

„Wer ein einem anderen verlobtes Mädchen missbraucht, soll, sofern er es durch Ueberredung und mit dessen Einwilligung in die Schändung erlangt hat, mit ihm den Tod erleiden; . . . . . hat er es aber irgendwo, da es allein war, überfallen und vergewaltigt, ohne dass (demselben) ein Helfer zur Seite stand, so soll er allein sterben."

Josephus gibt hier die Gesetze Deut. 22, 23—27 wieder. Er berührt aber ganz und gar nicht den Unterschied, den die Schrift zwischen einer in der Stadt und einer auf dem Felde Geschwächten macht, indem jene als Verführte, diese aber als Vergewaltigte anzusehen ist. Der Unterschied scheint also für Josephus bedeutungslos zu sein, und es kommt nach ihm nur darauf an, ob das

---

16) Synedr. das.: אימרתא בת טלי בת כהן שזנתה הואי אקפה רב חמא בר טוביה חבילי זמורות ושרפה „Imratha, Tochter des Tali, war eine buhlerische Priesterstochter, da liess sie Rab Chama, Sohn des Tobija, mit Rebenbündeln umzingeln u. sie verbrennen." —

17) Synedr. das.

1) Ant. IV, 8, 23; vgl. noch c. Apionem II, 24 u. 30.

Mädchen sich zu dem Verbrechen hat überreden lassen oder ob es zur Duldung desselben, da es keinen Beistand hatte, gezwungen worden war. Sicherlich muss auch die Schrift es so meinen, dass das verlobte Mädchen auch dann straffrei ausgeht, wenn es nachweislich, trotz ihres Widerstandes, selbst in der Stadt bezwungen worden war, auch wenn es nicht geschrieen hatte; es hätte z. B. ihr Schreien keinen Zweck gehabt, da der Ueberfall an einem entlegenen Orte in der Stadt stattgefunden u. dgl.[2]). Wenn aber überhaupt die Schrift bei einer Schändung in der Stadt die Bereitwilligkeit des Mädchens zu derselben voraussetzt, so hat sie natürlich dabei den, im allgemeinen ja zutreffenden, Fall im Auge, dass das Geschrei des Mädchens ihm Hilfe verschaffen konnte.

Ausdrücklich aber betont die Halacha, dass bei Entscheidung der Schuldfrage alles davon abhängt, ob das Mädchen Helfer hatte, oder nicht, gleichviel ob das Feld oder die Stadt der Ort des Verbrechens war.[3])

---

[2]) Natürlich müssten Zeugen, ohne welche ja auch der Notzüchtiger nicht verurteilt werden kann, bezeugen, dass das Mädchen vergewaltigt worden war und dass es im Augenblicke der That keine Helfer bei der Hand hatte, die es hätte um Hilfe anrufen können. — Selbstverständlich kann es auch nicht im Sinne der Schrift liegen, das Mädchen unbestraft zu lassen, wenn es auf dem Felde nachweislich sich willig hingegeben. Der ganze Unterschied zwischen Stadt und Feld ist vielmehr nur der: Haben Zeugen den Vorgang zwar beobachtet, wegen ihrer Entfernung vom Thatorte aber nichts Genaueres über Vergewaltigung oder freiwillige Hingabe des Mädchens bekunden können, so ist dieses, wenn das Verbrechen in der Stadt begangen worden war, als schuldig, war es aber auf dem Felde verübt worden, als schuldlos zu betrachten.

[3]) Vgl. Sifre Deut. P. 243 (f. 118b d. ed. Fr.): „כי בשדה מצאה" יכול בעיר חייבת בשדה פטורה תלמוד לומר „צעקה וגו' ואין מושיע" אם אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה, ואם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת „„Denn auf dem Felde hat er es (d. Mädchen) gefunden"" (Deut. das. V. 27), man könnte meinen, dass es in der Stadt schuldig, auf dem Felde aber schuldfrei sei; darum heisst es: „„Es schrie

Josephus, der ebenfalls keinen diesbezüglichen Unterschied kennt und als entscheidendes Moment nur das Dasein oder das Fehlen von Helfern ansieht, steht somit mit dem Geiste der Schrift[4]) wie mit der ausdrücklichen Bestimmung der Halacha in Einklang.

Dass im Falle einer Verführung sowohl das verlobte Mädchen als den Verführer, im Falle der Vergewaltigung aber letzteren allein die Todesstrafe trifft, sagt die Schrift a. a. O. VV. 24 u. 25. Die Todesart, nämlich Steinigung, hat Josephus nicht angegeben.

(d. verlobte Mädchen), es hatte aber keinen Helfer"" (das.): (D. h.) Hat es keine Helfer, sei es in der Stadt, sei es auf dem Felde, so ist es schuldfrei; hat es aber Helfer, sei es in der Stadt, sei es auf dem Felde, so ist es schuldig", Vgl. auch Ritter S. 89 f. Wenn R. S. 89. Anm. 1 sich wundert, dass diese Halacha des Sifre nicht in die Ritualcodices übergegangen ist, so ist darauf zu erwidern, dass nach den allgemeinen Anschauungen der Halacha jene Bestimmung des Sifre ganz selbstverständlich ist. Denn da nach der Hal. eine Verurteilung nur auf Grund vorangegangener Verwarnung des Verbrechers u. auf Grund zweier Zeugenaussagen stattfinden kann, so muss es ganz gleichgiltig bleiben, ob die Schwächung in der Stadt oder auf dem Felde erfolgte. Vielmehr kommt es nur auf die Bekundung der Zeugen an, ob das Mädchen sich freiwillig fügte oder vergewaltigt wurde. — Was R. das. als Grund angibt, ist verfehlt.

[4]) Warum Ritter S. 90 Jos. nur mit (Philo und) der Halacha und nicht auch mit der Schrift übereinstimmen lässt, ist unklar. Die Schrift muss sicher, sofern Zeugen eine Vergewaltigung, selbst in der Stadt, bekunden, das Mädchen als schuldfrei ansehen, und es fällt überhaupt, wo man Klarheit inbetreff des Willens oder Widerwillens des Mädchens hat, der Unterschied zwischen Stadt u. Feld völlig weg.

Kap. 16. Verführung einer ledigen Jungfrau.

῾Ο φθείρας παρθένον μήπω κατηγγυημένην αὐτὸς γαμείτω· ἢν δὲ τῷ πατρὶ τῆς κόρης μὴ δόξῃ συνοικίζειν αὐτῷ, πεντήκοντα σίκλους τιμὴν τῆς ὕβρεως καταβαλλέτω.[1])

„Wer ein noch nicht verlobtes Mädchen schwächt, soll es selbst heiraten. Wenn es aber dem Vater des Mädchens nicht richtig erscheint, dass es mit demselben zusammenlebe, so soll er (d. Verführer) fünfzig Sekel als Strafe für seinen Frevel zahlen“.

Es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob Josephus hier von Verführung oder Notzucht spricht.[2]) Das Verb *φθείρειν*, das er anwendet, kann nämlich beide Begriffe in sich schliessen.[3])

Wir führen in folgendem die Gründe an, die für die eine oder die andere Auffassung sprechen.

Es spricht zu Gunsten der Bedeutung „vergewaltigen“:

1) der Umstand, dass Josephus das vorliegende Gesetz unmittelbar nach dem von der Schwächung einer verlobten Jungfrau bespricht, die Schrift aber auch gerade nach letzterem von gewaltsamer Schändung einer Unverlobten handelt (Deut. 22,28);
2) der Umstand, dass Josephus, wie Deut. das., ausdrücklich von fünfzig Sekeln spricht, während die Schriftstelle, die die Verführung eines unverlobten Mädchens behandelt, die Höhe der Geldstrafe nicht zahlenmässig angibt, sondern „er wäge Silber ab“ schreibt (Exod. 22, 15).

---

[1]) Ant. IV, 8,23.

[2]) Dies hat schon Ritter a. a. O. S. 87 richtig erkannt.

[3]) Kurz vor unserer Stelle schreibt Joseph. nämlich: *῾Ο κόρην φθείρας*, und dazu als untergeordnete Sätze: *εἰ μὲν πείσας κ. τ. λ.* ... *ἐὰν δέ που μόνῃ . . . βιάσηται*. Demnach liegen in dem Verb *φθείρειν* beide Begriffe, sowohl „Verführen“ als auch „Notzüchtigen“. (Vgl. die Stelle oben S. 108).

Es spricht dagegen für die Bedeutung „verführen“:

1) Die Erwähnung des Falles, dass der Vater dem Manne die Hand seiner Tochter verweigert, wovon im Exodus das., nicht aber im Deut. die Rede ist;
2) das Fehlen der Angabe des Deut. das., dass das Strafgeld dem Vater zu zahlen ist, wovon auch in Exod. das. nichts steht;
3) das Fehlen der wichtigen Bestimmung Deut. das., dass der Notzüchtiger die Vergewaltigte niemals verstossen darf; im Exod. fehlt diese Bestimmung, da ja der Verführer, wenn er auch die Verführte zu ehelichen die Pflicht hat, sie doch aber immerhin später zu entlassen berechtigt ist;[4])
4) der Umstand — und dieser scheint den Ausschlag zu geben —, dass Josephus etwa eine halbe Seite vorher *φθείρειν* in der unzweifelhaften Bedeutung „verführen“ anwendet (*ἂν δ' ἐξελέγξῃ τὴν παιδίσκην ἐφθαρμένην . . . καταλευέσθω*[5])).

Uebrigens würde Josephus, sofern wir die Bedeutung „Gewalt anthun“ begünstigen, der Schrift widersprechen. Denn diese bestimmt (Deut. das. V. 29), dass der Notzüchtiger in jedem Falle, ob die Ehe zustande kommt oder nicht, die fünfzig Sekel zu zahlen hat. Nach Josephus hingegen müsste diese Strafsumme nur dann erlegt werden, wenn der Vater des Mädchens in die Heirat nicht einwilligt.[6]) Solche Widersprüche gegen die Schrift kommen zwar bei Josephus vor,[7]) sind doch aber nicht gerade wahrscheinlich. Dagegen stimmt Josephus mit den Angaben der Schrift völlig überein, wenn man *φθείρειν* hier mit

---

[4]) Vergl. weiter, Anm. 12 Anfang, über die Pflicht des Verführers, die Verführte zu ehelichen. Dass er sich aber später von ihr trennen darf, geht daraus hervor, dass im Exod. a. a. O. solches nicht, wie im Deut. a. a. O., verboten ist.

[5]) Vgl. oben S. 104.

[6]) Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 87.

[7]) Vgl. z. B. oben S. 95 unten u. Anm. 26.

„verführen“ übersetzt; auch der Halacha würde er nicht widersprechen. Was aber die erst angeführten Argumente gegen diese Auffassung betrifft, so ist ad 1) zu bemerken, dass Josephus, der wohl die Gesetze, wenigstens zum Teil, aus dem Gedächtnisse niederschrieb,[8]) es in der Erinnerung haben mochte, dass die Schrift (Deut. das. V. 28) nach dem Gesetze von der Schändung einer Verlobten das von der Schwächung einer Unverlobten anführt, wobei er immerhin aus dem Gedächtnis angenommen haben kann, dass die Schrift dort von Verführung eines Mädchens handele; demgemäss glaubte er das betreffende Gesetz geben zu müssen. Ad 2) kann Josephus die Halacha gekannt haben, wonach auch unter den Worten „er wäge Silber ab“ das Zahlen von fünfzig Sekeln zu verstehen ist;[9]) oder er kann diese Angabe durch Analogieschluss aus der Deuteronomiumstelle entnommen haben gleichwie die Halacha.[10])

Auf Grund aller dieser Momente dürfen wir wohl davon ausgehen, dass Josephus an unserer Stelle das Gesetz von Verführung eines Mädchens behandeln will.[11])

Dass der Verführer das verführte Mädchen heiraten soll, entspricht den Worten der Schrift (Exod. das. V. 15): „so statte er sie sich als Frau aus.“[12])

[8]) Vgl. oben S. 57 Anm. 18.

[9]) Vergl. Mechiltha Mischpatim P. 17 (f. 94b der ed. Friedm.): „כסף ישקול" אבל לא שמענו כמה, הריני דן נאמר כאן כסף ונאמר להלן כסף מה להלן חמשים אף כאן חמשים „„So wäge er Silber ab““ (Exod. das. V. 16), wir haben aber (aus der Schrift) nicht gehört, wieviel (er abwägen soll); so leite ich es denn ab: Es heisst hier (in Exodus das.) „„Silber““, und es heisst weiter (Deut. das. V. 29) „„Silber““: Gleichwie dort von fünfzig (Silberstücken) die Rede, so sind auch hier (im Exod.) fünfzig“ (Silberstücke gemeint). Vgl. noch Kethuboth f. 38a unten und 38b. Vgl. noch T. Jon. z. Exodusst.

[10]) Denn die halachische Auslegung von כסף ישקול hat auch die Exegese für sich; vgl. Saalsch. a. a. O. S. 734 u. 739.

[11]) Ritter a. a. O. meint, Jos. habe sich den Unterschied der beiden Gesetze Exod. u. Deuter. a. a. O. nicht recht klar gemacht. Indes hat eine irrtümliche Annahme (s. weiter Anm. 12) R. wohl zu dieser Behauptung geführt.

[12]) Mit diesen Worten dürfte die Schrift eine Verpflichtung

Dass er nur, sofern der Vater ihm die Hand der Tochter verweigert, das Strafgeld zu zahlen hat, entspricht ebenfalls den Worten der Schrift (das. V. 16).[13]) Dass die Summe auf fünfzig Sekel festzusetzen ist, hat, wie bereits erwähnt, Josephus mit der Halacha gemein.[14]) Es dürfte aber, wie gleichfalls bemerkt, dies schon aus der Schrift selbst zu schliessen sein.[15]) Wer die fünfzig Sekel

---

aussprechen. Vgl. Saalsch. a. a. O. SS. 580, 581, 582. Auch die Halacha hält es für eine Pflicht des Verführers, die Verführte zu heiraten. Vgl. Schulch. 'Aruch 'Eben ha-'Ezer § 177,5 in der Glosse des R. Moses Isserles: אבל אם ודאי בא עליה מצוה לכונסה „wenn er sie (die unverlobte Jungfrau) sicherlich beschlafen (u. nicht nur etwa im Verdachte steht, es gethan zu haben), so ist es eine (moralisch-religiöse) Pflicht, dass er sie ehelicht.“ Jos. steht also auch mit der Halacha im Einklang. Ritter a. a. O. findet Joseph. (sofern man näml. vorliegendes Gesetz desselben von „Verführung“ handeln lässt) mit der Halacha im Widerspruch. Die Halacha erkläre nämlich, dass der Verführer zur Heirat nicht gezwungen werden könne. So heisst es in Mischna Kethuboth 3,4: האונס נותן מיד והמפתה לכשיוציא „Der Vergewaltiger erlegt sogleich (die 50 Sekel sowie die anderen Strafgelder, welche die Hal. noch erforderlich macht; vergl. weiter Anm. 15), der Verführer aber, wenn er (die Verführte) entlässt“ (d. h. nach d. Erklärung der Gemara: „wenn er sie nicht ehelicht“; vgl. Kethuboth 39b). Gegen diese Hal. verstösst aber Jos. durchaus nicht. Denn dass auch die Halacha es für eine Pflicht des Verführers hält, die Verführte zu heiraten, haben wir oben gezeigt. Nur dass es eine erzwingbare Pflicht ist, verneint die Hal., behauptet aber auch Jos. nicht. Denn *αὐτὸς γαμείτω* heisst nicht: „er muss sie heiraten“, wie R. schlecht übersetzt, sondern: „er soll sie heiraten“. (Hätte R. aber eingesehen, dass Jos., sofern man ihn hier von „Verführung“ sprechen lässt, vollständig mit Schrift und Hal. harmoniert, so wäre er vielleicht nicht zu der oben in Anm. 11 erwähnten Ansicht gelangt).

[13]) Ritter a. a. O. begeht wieder den Fehler, darin eine Uebereinstimmung mit der Hal., anstatt schon mit der Schrift, zu sehen.

[14]) Vgl. Anm. 9.

[15]) Vgl. Anm. 10. — Saalsch. a. a. O. S. 582 meint, dass nach der Exodusstelle (a. a. O.) der Verführer dem Mädchen das Mohar, dageg. nach Deut. (22,29) der Vergewaltiger dem Vater die 50 Sekel zu geben hat; er will diesen Unterschied damit be-

erhalten soll, gibt Josephus ebensowenig wie die Schrift an.[16]) Auch er erwähnt, wie die Schrift, nur den Fall, dass der Vater die Genehmigung zur Heirat verweigert. Nach der Halacha kann auch das Mädchen seine Hand dem Verführer verweigern,[17]) und auch den letzteren kann man zur Heirat nicht zwingen.[18]) Jos. hat sich über diese Eventualitäten nicht geäussert. Ueber das Alter des verführten Mädchens spricht Josephus ebensowenig wie die Schrift. Es dürfte daher anzunehmen sein, dass nach Jos. das Alter keinen Unterschied macht, dass in jedem Falle bei Verführung einer Jungfrau die Bestimmungen Exod. a. a. O. massgebend sind. Nach der Halacha hin-

---

gründen, dass im letzteren Falle das Mädchen einigermassen bestraft, der Vater einigermassen entschädigt werden solle. Da müsste es doch aber gerade umgekehrt sein, da ja die Verführte mitschuldig ist, die Vergewaltigte aber nicht die geringste Schuld trifft! — Nach d. Halacha erhält übrigens der Vater sowohl bei Verführung als auch bei Vergewaltigung seiner Tochter die 50 Sekel nebst den anderen Strafgeldern, die die Halacha noch zu jenen hinzukommen lässt (vgl. über diese anderen Strafgelder Saalsch. a. a. O. S 581f. in Anm. 738); nur wenn die Tochter die Strafsummen gefordert, nachdem ihr Vater gestorben oder nachdem sie geheiratet oder grossjährig (d. h. über $12^1/_2$ Jahr alt) geworden, stehen sie ihr zu. Vgl. Maim. Hilch. Na'ara Bethula 2,14. 15. Saalsch., der a. a. O. das. viele rabbin. Bestimmungen über die Strafgelder anführt, unterlässt es anzugeben, wem letztere zufallen. — Bemerkenswert ist, dass die LXX ebenfalls die Strafsumme für die Verführung dem Vater zusprechen (Exodus das. V. 17): . . . *ἀργύριον ἀποτίσει τῷ πατρί* (d. cod. Alexandrin. hat dafür *αὐτῷ*, was auf dasselbe hinausläuft). Diese Hal. in der Version der LXX hat Frankel in seinem „Einfluss d. pal. Exeg.“ etc. nicht angeführt.

16) Vgl. vor. Anm.

17) Barajtha Kethuboth 39b: . . . . ואחר האונס ואחר המפתה בין היא ובין אביה יכולין לעכב „Und beim Notzüchtiger sowohl wie beim Verführer kann sowohl sie als auch ihr Vater (die Ehe) hindern.“

18) Vgl. oben Anm. 12 auf S. 114; vergl. noch ferner Gemara Kethuboth 40a oben: אמר קרא „מהר ימהרנו לו לאשה“ לו מדעתו „Es sagt der Schriftvers (Exod. 22,16): „„Er statte sie sich als Frau aus““, sich, mit seinem Einverständnis“ (d. h. nur wenn d. Verführer in die Ehe willigt).

gegen spricht die Schrift von dem Falle, dass das Mädchen über drei volle Jahre und nicht mehr als 12½ Jahre alt ist.[19])

Kapitel 17. Andere Unzuchtsverbrechen erwähnt Josephus noch ant. III, 12,1, c. Ap. II, 24 und 30. Er zählt dieselben aber nur einfach auf, ohne irgendwie näher auf sie einzugehen.

D. Verbrechen gegen das Eigentum:

Kapitel 18. Diebstahl von Gegenständen.

Ὁ δὲ χρυσὸν ἢ ἄργυρον ὑφελόμενος τὸ διπλοῦν ἀποτινέτω.[1])

„Wer aber Gold oder Silber entwendet, soll das Doppelte zahlen."

Diese Bestimmung dürfte Josephus aus Exod. 22,6 entnommen haben. Dieses geht daraus hervor, dass er vom Entwenden von Silber spricht, aber auch die Schrift das. sagt: „Wenn jemand seinem Nächsten Silber oder Gefässe aufzubewahren gibt, und es ward gestohlen" u. s. w. Eine Barajtha deutet dieselbe Bestimmung aus demselben Verse.[2])

---

[19]) Sonst würde der Verführer keinerlei Geldstrafe zu zahlen haben. Vergl. Maim. Hilch. Na'ara Bethula 1,8 u. 2,11, Saalsch. a. a. O. S. 581 Anm. 738. Waren Zeugen des Verführungsaktes nicht vorhanden, so hatte der Verführer die 50 Sekel überhaupt niemals zu zahlen, sondern, wenn er die That eingestand, nur Schaden- und Beschämungsgeld. Vgl. Maim. das. 2,12.

[1]) Ant. IV, 8, 27. Wir teilen diese Stelle der grösseren Uebersichtlichkeit wegen in kleinere Teile.

[2]) Vgl. Barajtha Baba kamma 63b: „אם-ימצא הגנב" בגנב עצמו הכתוב מדבר „„Wenn gefunden wird der Dieb"" (Exod. das. V. 6),

Dagegen vermisst man bei Josephus die Angabe, dass auf Diebstahl von Tieren, sofern diese noch lebend in der Hand des Diebes gefunden werden, die Strafe des doppelten Ersatzes steht (Exod. das. V. 3). Wir kommen auf diesen Punkt alsbald zurück. Es heisst nämlich weiter bei Josephus:[3])

Βόσκημα δὲ ὁ κλέψας τετραπλῆν τὴν ζημίαν ἀποτινέτω πλὴν βοός, πενταπλῆν δ' ὑπὲρ τούτου καταβαλλέτω.

„Wenn aber jemand Vieh stiehlt, so soll er das Vierfache als Strafe zahlen, ausser bei einem Rinde, für welches er das Fünffache erlegen soll.“

Was Josephus unter *βόσκημα* verstanden, wird durch den Umstand, dass er das Rind erst aus diesem Begriffe auszuschliessen sich genötigt sieht (*πλὴν βοός*), klar. Er muss sich nämlich darunter Gross- und Kleinvieh gedacht haben. Dann hat sich Josephus aber zwei schwerer Fehler schuldig gemacht. Erstens steht nach Exod. 21,37 nur auf Diebstahl eines Schafes vierfache Strafe, und zweitens findet vier- und fünffacher Ersatz nur dann statt, wenn der Dieb das Schaf resp. das Rind geschlachtet oder verkauft hatte. (Exod. das.)[4]) [5])

---

der Schriftvers spricht von einem Diebe selbst“ (dass wirklich ein anderer als der Depositar als Dieb befunden ward). Nach einer anderen Barajtha das. soll dieser Vers von dem Falle sprechen, dass der Depositar einen Diebstahl nur vorgibt. Nach einer Barajtha Baba kamma 62b wird die Bestimmung des doppelten Ersatzes für Diebstahl von lebenden und leblosen Dingen aus Exod. das. V. 8, nach jerusalem. Gemara, Baba kamma 7,1 Anfg., aus Vers 3 gedeutet. Josephus' Deutung aus V. 6 ist aber die natürlichste. Denn in V. 3 ist nur von Tieren, in V. 8 zwar auch von leblosen Gegenständen (u. von solchen spricht ja vorläufig Jos.) die Rede. Aber V. 8 handelt nicht direkt von Diebstahl, sondern von Veruntreuung durch den Depositar.

[3]) Wir übergehen hier vorläufig den Satz, der über die Tötung des Einbrechers handelt, weil er den Zusammenhang stört, u. geben darüber weiteres S. 125 ff.

[4]) Vgl. Ritter a. a. O. S. 57. Uebrigens kennt auch Philo

Nun ist es auch leicht zu erklären, warum Jósephus, da er vom doppelten Ersatze beim Diebstahl lebloser Dinge spricht, nicht auch des zwiefachen Ersatzes für alle Tiere, die noch in der Hand des Diebes lebend gefunden werden, gedenkt.[6]) Er macht eben keinen Unterschied zwischen einfachem Diebstahl und dem durch Schlachtung oder Verkauf des Tieres noch verstärkten Verbrechen und setzt auf Entwenden aller Tiere gleichmässig vierfache Strafe (mit Ausnahme des Rindes.)[7])

Verstösst Josephus schon gegen die Schrift, so kennt er specifisch halachische Bestimmungen hier garnicht.[8]) Die Halacha bestimmt zunächst mit der Schrift, dass doppelter Ersatz bei Diebstahl von leblosen Dingen sowie von noch im Besitze des Diebes vorgefundenen, d. h. noch

---

nicht die pentateuch. Bestimmung, dass erst nach Schlachtung oder Verkauf des gestohlenen Schafes oder Rindes der vier- oder fünffache Ersatz einzutreten hat. Diese merkwürdige Uebereinstimmung in diesem Fehler wäre ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit des Jos. von Ph., wenn ersterer nicht sonst von Ph. in diesem Gesetze erheblich abwiche, z. B. in der Angabe, dass auf Diebstahl aller Tiere (ausser d. Rinde) vierfache Strafe stehe, und auch sonst noch. (Ueber Philos Ansichten vgl. Ritter S. 56 ff.)

[5]) Gezwungen wäre es aber anzunehmen, dass sich Jos. unter *βόσκημα* hier nur die für Juden in Betracht kommenden „Weidetiere“, also Schafe, Ziegen, Rinder gedacht und durch *πλὴν βοός* die letzteren ausgeschlossen, sodass für den vierfachen Ersatz nur die beiden ersten Tiergattungen übrig bleiben sollten. Denn eine solche Beschränkung des Begriffes *βόσκημα* wäre keineswegs gerechtfertigt.

[6]) Vgl. S. 117 oben.

[7]) Auch in ant. XVI, 1, 1 sagt Josephus ganz allgemein, dass der Dieb das Vierfache als Strafe geben müsse, was insofern noch ungenauer ist, als er an unserer Stelle hier doch wenigstens für leblose Gegenstände doppelten Ersatz, wie die Schrift, statuiert.

[8]) Auch Philo bringt in seinen Angaben über Diebstahl nichts, was direkt halachisch wäre (vgl. opp. II, 327. 328. 336 u. Ritter S. 56 u. 57.) Mit grossem Unrecht lässt ihn Ritter (das.) in zwiefacher Beziehung mit der Halacha übereinstimmen, während er doch darin nur dem einfachen Schriftsinn folgt. Ueber den Fehler, den er, und ebenso Josephus, macht, vgl. oben Anm. 4.

nicht geschlachteten oder verkauften, Tieren zu leisten ist. Genau nach dem Buchstaben der Schrift lässt auch die Halacha vierfachen Ersatz bei Diebstahl eines Schafes, fünffachen bei solchem eines Rindes eintreten, sofern der Dieb das gestohlene Tier entweder geschlachtet oder verkauft hatte (Exod. 21,37).[9]) Dagegen ist es rein halachische Ansicht, dass der Diebstahl nicht eher als vollendet zu betrachten ist, bis der Dieb das gestohlene Objekt sich zugeeignet, d. h. bis er es entweder, wenn auch noch im Bereiche der rechtmässigen Eigentümer, emporgehoben oder es aus dem Bereich des Eigentümers hinweggetragen oder geführt hatte.[10]) Erst dann kann er, sofern Zeugen seiner Strafthat vorhanden waren und sofern er verwarnt worden war, wegen Zahlung des zwiefachen Ersatzes belangt werden.[11]) Hatte der Dieb ein gestohlenes Schaf oder Rind geschlachtet oder verkauft, so mussten, sollte er zur Zahlung der vier- resp. fünffachen Strafe ver-

[9]) Vgl. Mischna Baba kamma 7, 1: מרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד וכו׳ „Häufigere Anwendung findet d. Strafmass des doppelten Ersatzes als das Strafmass des vier- und fünffachen Ersatzes; denn das Strafmass des doppelten Ersatzes ist angängig sowohl bei lebenden als bei leblosen Dingen; das Strafmass des vier- und fünffachen Ersatzes ist aber nur angängig bei Ochs und Schaf“ u. s. w. Vgl. noch Tosephtha Baba kamma 7, 11 (ed. Zuckermandel S. 359), ferner Maim. Hilch. Genebha 1, 6 und Saalschütz a. a. O. S. 555 Anm. 693. — Wenn man von der Halacha absieht, könnte man im Zweifel sein, ob die Schrift nur auf Diebstahl und darauf folgende Schlachtung (oder Verkauf) eines Schafes allein oder auch der Ziegen vierfache Strafe setzt. Wenn es auch im Pent. שה heisst, so könnte ja vielleicht dieses Wort als Bezeichnung für Kleinvieh überhaupt dienen. Die wörtliche Auffassung haben ausser d. Hal. noch LXX (*τέσσαρα πρόβατα ἀντὶ τοῦ προβάτου*), die Targumim, Pesch. (C. 22, 1: ܘܐܪܒܥ ܢܩܘܐ ܢܦܪܘܥ ܚܠܦ ܢܩܘܐ), Vulg. (quatuor oves pro una ove). Dillm. zu Exod. 21, 37 dagegen versteht unter שה Kleinvieh überhaupt.

[10]) Vgl. Mischna Baba k. 7, 5. 6, Maim. Hilch. Genebha 2, 16.

[11]) Maim. das. 1, 4.

urteilt werden, die Zeugen auch die Schlachtung resp. den Verkauf des Tieres bezeugen.[12]) Von diesen speciell halach. Bestimmungen vermissen wir bei Josephus jede Spur. Er fährt nun fort:

Ὁ δὲ τὸ ἐπιτίμιον ἄπορος διαλύσασθαι δοῦλος ἔστω τοῖς καταδεδικασμένοις.[13])

„Wer aber nicht imstande ist die Strafe zu zahlen, soll Sklave sein denen, die ihn haben verurteilen lassen (oder: die den Prozess gewonnen haben)."

Dass der Dieb dem Bestohlenen als Sklave zufällt, sagt aber die Schrift keineswegs. Denn in derselben heisst es nur (Exod. 22,2): „Wenn er nicht hat, so soll er um seinen Diebstahl verkauft werden"; d. h. also, der Dieb wird jemandem verkauft und der Erlös desselben dem Bestohlenen gegeben.[14]) Auch die Halacha fasst die Sache so auf.[15])

---

[12]) Maim. das. 3, 7. (Die Schlachtung muss übrigens nach der Hal. rituell ausgeführt worden sein. Vgl. M. Baba kamma 7, 5. Vgl. noch andere halach Klauseln Maim. das. C. 3.) Siehe auch Saalsch. a. a. O. S. 556 Anm. 695.

[13]) Die Lesart *καταδικασαμένοις*, die mehrere Mss. haben (vgl. Nieses krit. Apparat z. St.) und die Dindorf in s. Ausgabe angenommen, dürfte zu bevorzugen sein.

[14]) Richtig gibt aber Jos. in ant. XVI, 1, 1 an, dass der Dieb verkauft wird. Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 59. Uebrigens schreibt Jos. unmittelbar nach diesem Satze hier: „Wer seinem Stammesgenossen verkauft wird" u. s. w., wobei er doch offenbar den Dieb, von dem er soeben gesprochen, im Sinne hat. Sollte vielleicht der Dativ in *τοῖς καταδικασαμένοις* als dativus ethicus anzusehen sein? („Er sei Sklave im Interesse derer, die ihn haben verurteilen lassen") (?). Wie dem auch sei, es kann hier nur ein Flüchtigkeitsfehler vorliegen.

[15]) Vgl. Maim. Hilch. Genebha 3, 11: „Wenn er (der Dieb) weder Land noch bewegliche Gegenstände besitzt, so verkauft ihn der Gerichtshof und gibt seinen Erlös dem Geschädigten." — Der „fur manifestus" fiel nach älterem röm. Gesetz allerdings dem Geschädigten zu. Vgl. Rein, röm. Criminalr. S. 297 u. Mommsen, röm. Strafr. S. 751 (Durch prätorianisches Edikt wurde später diese Bestimmung dahin gemildert, dass der fur manifestus im Vermögensfalle den vierfachen Betrag des gestohlenen Gegenstandes zu zahlen

Noch in einer anderen Beziehung befindet sich Josephus im Widerspruch zu der Halacha. Er schreibt, wer das *ἐπιτίμιον* nicht zu zahlen imstande sei, müsse Sklave werden. Nach der Halacha hingegen wird der Dieb nur dann verkauft, wenn er nicht einmal den einfachen Wert des Diebstahlsobjekts erstatten, nicht aber, wenn er nur die Zusatzstrafen nicht zahlen kann.[16])

In dem nun folgenden Paragraphen spricht Josephus von der Länge der Dienstzeit des seinem Stammesgenossen verkauften Sklaven. Dass er damit zunächst den unvermögenden Dieb im Auge gehabt hat, ist, obwohl er ja in flüchtiger Weise ihn unmittelbar vorher dem Bestohlenen zufallen lässt, wegen des Zusammenhangs

---

hatte. Vgl. Mommsen das. S. 752 f.) Sollten dem Jos. bei seinen Angaben über Diebstahl nicht jene römischen Bestimmungen vorgeschwebt haben? Es würde alsdann zu begreifen sein, warum er 1) bei Diebstahl von *βόσκημα* vierfachen Ersatz eintreten lässt und 2) warum er den Dieb im Falle des Unvermögens dem Geschädigten addiciert. Freilich spricht Jos. nicht nur vom fur manifestus, doch aber jedenfalls auch von diesem. (Fur manif. heisst ein Dieb, der vor Hinbringung der gestohlenen Sache an ihren Bestimmungsort u. im Besitz derselben gefasst wird. Diesem ist gesetzl. gleichgestellt der, in dessen Behausung bei förml. Haussuchung der gestohlene Gegenstand gefunden wird. S. Mommsen S. 750.)

[16]) Vgl. die Barajtha in Gemara Kidduschin 18a: „בגנבתו" ולא בכפלו „„Um seinen Diebstahl"" (Exodus a. a. O.), nicht aber um seinen doppelten Ersatz" (d. h.: nur wenn er den einfachen Wert des Diebstahls nicht zahlen kann, soll er verkauft werden, nicht aber, wenn er den Doppelersatz nicht leisten kann). Vgl. Maim. Hilch. Genebha 3,12. (Die Hal. hat noch verschiedene andere Bestimmungen, die Jos. ebenfalls nicht kennt, z. B. die, dass nur ein Mann, nicht aber ein Weib verkauft wird; vgl. Mischna Sota 8,1; ferner darf der Wert des Diebes, wenn anders er als Sklave verkauft werden soll, den Wert des corpus delicti keineswegs übersteigen. Ob er geringeren haben darf oder genau denselben Wert repräsentieren muss, ist Gegenstand einer Kontroverse. Vgl. Kidduschin a. a. O., ferner Mechiltha Mischp. P. 13 s. v. ונמכר בגניבתו (f. 89b d. ed. Fr.). Man ersieht aber aus diesen Bestimmungen die Tendenz der jüd. Gesetzgebung, den Verkauf eines Diebes möglichst einzuschränken oder ganz zu verhindern).

wohl ausser Zweifel.[17]) Ob aber Josephus zugleich auch an den sich aus Armut seinem hebräischen Bruder Verkaufenden (vgl. Lev. 25,39) gedacht, ist schwer zu entscheiden. Es dürfte dies aber deswegen zu bejahen sein, weil Josephus weiter sagt, der Sklave, der den Austritt im siebenten Dienstjahre ablehne, gehe im fünfzigsten Jahre mit (seinem Weibe und) seinen Kindern frei aus; von einem Mitnehmen der Kinder in die Freiheit ist aber gerade in der Stelle Lev. a. a. O. die Rede, nicht aber in der Stelle Exod. 21,2 ff., der Josephus seine sonstigen Angaben hier entlehnt.[18])

Dass der seinem Stammesgenossen Verkaufte sechs Jahre zu dienen hat, gibt Josephus auf Grund von Exod. das. u. Deut. 15, 12 richtig an. Er hat somit den Fehler gut vermieden, als ob unter dem siebenten Jahre, das die Schrift als dasjenige des Dienstaustrittes bezeichnet, das Erlassjahr zu verstehen sei. Auch die Halacha gibt genau nach dem Schriftsinne das siebente Dienstjahr als die Zeit der Befreiung des Sklaven an.[19])

---

[17]) Vgl. oben Anm. 14.

[18]) Dann muss aber auch Jos. ebendieselben Angaben von Exod. das. auch auf den, der sich selbst verkauft, bezogen haben. Dass Exod. das. sich sowohl auf letzteren als auf den wegen Diebstahls Verkauften bezieht, nimmt auch Dillm. z. St. an.

[19]) Vergl. Mechiltha Mischpatim P. 1 (f. 75b der ed. Friedm.): „ובשביעית" שביעית למכירה „„und im siebenten““ (soll er frei ausgehen; Exod. das. V. 2), (es ist gemeint) das siebente (Jahr) nach dem Verkaufe“. Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 59. Vgl. auch Barajtha ‘Arachin 18b, wo unter verschiedenen bibl. Zeitbestimmungen auch die 6 Jahre d. hebr. Sklaven als solche angeführt werden, die voll zu nehmen sind. Ein Fehler ist es aber, wenn Targ. Jonathan zu Exod. 22,2 übersetzt: עד שתא דשמיטתא; dies wäre nur dann richtig, wenn d. Uebersetzer hier angenommen, dass d. Dieb im ersten Jahre d. Jahreswoche verkauft worden ist, was aber bei d. Allgemeinheit, mit der Pseudojon. hier schreibt, eine prekäre Auskunft. Richtig übersetzt er dagegen Exod. 21,2 u. Deut. 15,12. Vergl. auch T. Onk. und LXX zu beiden letzteren Stellen. In der ersten hat der cod. Alexandrin (vergl. d. krit. Appar. v. Tischdf.) allerdings τῷ δὲ ἔτει

Die fernere Angabe des Josephus, dass der Sklave, der den Austritt im siebenten Jahre verschmäht, im Jobheljahre frei ausgeht, ist zwar gegen den Buchstaben der Schrift Exod. das. V. 6 (u. ebenso Deut. das. V. 17): „und er diene ihm ewig“, entpricht aber genau der halachischen Auslegung des Wortes „ewig“, wonach nur die Zeit bis zum Jobheljahre gemeint sein soll.[20][21]

[Der Ceremonie des Ohrdurchbohrens (Exod. das. V. 6 u. Deut. das. V. 17) thut Josephus keine Erwähnung.

Wenn Josephus aber sagt, dass der Sklave sein Weib und seine Kinder mit in die Freiheit nimmt, so wäre diese Angabe dann richtig, wenn er das Weib schon in die Knechtschaft mit eingebracht sein liesse. Er scheint indes im Gegenteil anzunehmen, dass erst der Herr dem Sklaven

---

τῷ ἑβδόμῳ, mit welcher Wendung die LXX das Sabbathjahr zu bezeichnen pflegen (vgl. LXX zu Lev. 25,4 u. Deut. 15,9). Uebrigens passt die Variante τῷ δὲ ἔτει τῷ ἑβδόμῳ ἐξαποστελεῖς αὐτὸν ἐλεύθερον nicht in die Exodusstelle hinein, sondern muss aus Deut. 15,12 herübergenommen sein, wo es aber in unserem LXX-Texte nur heisst: τῷ ἑβδόμῳ ἐξαποστελεῖς. Sollte aber die Thatsache, dass Philo II, 336 das Erlassjahr, dagegen II, 291 das siebente Dienstjahr als Austrittsjahr annimmt, auf verschiedene Lesarten, die schon damals in den LXX vorhanden gewesen sein mögen, zurückzuführen sein? (Der Ausgleichungsversuch, den Ritter S. 58 Anm. 1 unternimmt, ist durchaus verfehlt; auch ist es wieder unrichtig, wenn R. den Philo mit seiner zweit genannten Ansicht mit der Hal., anstatt schon mit dem Schriftworte, übereinstimmen lässt).

[20]) Vergl. Mechiltha Mischpatim P. 2 (f. 77b d. ed. Friedm.): „ועבדו לעולם" עד היובל „„Und er diene ihm ewig““ (Exod. das. V. 6), (d. h.) bis znm Jobheljahre.“ Diese halach. Auslegung stellt einen Versuch dar, den Widerspruch zwischen Exod. das. u. Lev. 25,10 zu heben. Die buchstäbl. Uebersetzung von לעולם geben LXX zu Exod. u. Deut. a. a O., ebenso T. Onk., Pesch., Vulg. Vgl. auch Dillm. zu beiden Stellen. Die halach. Auslegung gibt a. a. O. T. Jonath. wieder. S. auch D. Hoffmann, Pentateuch. Gesetze I S. 76f.

[21]) Der in eckige Klammern gesetzte Text behandelt Angaben, die uns, da wir uns nur mit den Kriminalgesetzen bei Jos. beschäftigen, nicht näher angehen; wir geben sie nur wegen des engen Zusammenhangs mit unserer Stelle.

das Weib gegeben; denn erstens nennt Josephus dasselbe „Magd“ und schreibt demgemäss: . . . . . τὴν γυναῖκα ἐλευθέραν ἐπαγόμενος; dann aber spricht er davon, dass er mit dieser Magd bei seinem Käufer Kinder gezeugt, womit er offenbar auf Exod. das. V. 4 hinzielt, wo eben der Fall erörtert wird, dass der Sklave mit der Magd, die ihm der Herr gegeben, Kinder zeugt. Hat aber Josephus denselben Fall angenommen, so ist seine Angabe, dass diese Magd und deren Kinder mit ihm im Jobheljahre befreit werden, unrichtig. Denn der Herr konnte seinem Sklaven nur eine nichthebräische Magd zum Weibe geben. (Eine hebräische dagegen durfte der Herr nach Exod. das. V. 8 ff. nur für sich oder seinen Sohn zum Weib bestimmen.) Eine nichthebräische Sklavin aber und ihre Kinder befreite das Jobheljahr ebensowenig wie das Erlassjahr[22]) (vgl. Lev. 25, 44—46 u. Exod. das. V. 4).]

Interessant ist die Stelle ant. III, 12, 3, wonach Jos. angenommen zu haben scheint, dass man nicht nur Diebe, sondern alle, die Widergesetzlichkeiten begangen hatten, mit Knechtung bestrafen konnte. Er sagt da nämlich: . . . . ἰώβηλος, ἐν ᾧ . . . καὶ οἱ δουλεύοντες ἐλεύθεροι ἀφίενται, οὓς ὄντας ὁμοφύλους καὶ παραβάντας τι τῶν νομίμων τῷ σχήματι τῆς δουλείας ἐκόλασε κ. τ. λ. Sehr ähnlich heisst es in der Gemara:[23]): Rabh Se‘oram (and. LA: Se‘orim), Bruder des Rabha, überwältigte nichtsnutzige Menschen u. spannte sie vor die Sänfte des Rabha (and. LA: vor die goldene Sänfte); da sagte ihm Rabha: Du handelst recht! Denn wir lernten

[22]) Jos. ist wohl durch Lev. das. V. 41 irregeführt worden; vgl. auch oben S. 122. In Lev. das. kann eben nur von Kindern die Rede sein, die der Sklave schon in die Knechtschaft mitgebracht.

[23]) Baba mezi‘a 78 b: רב סעורם (and. LA.: סעורים) אחוה דרבא הוה תקיף אינשי דלא מעלו ומעייל להו בגוהרקא דרבא (and. LA.: דדהבא). אמר ליה רבא: שפיר קא עבדת! דתנינא: ראית שאינו נוהג כשורה מניין שאתה רשאי להשתעבד בו? תלמוד לומר לעולם בהם תעבודו ובאחיכם. Vgl. noch ‘Aruch complet. v. Kohut s. v. גוהרק; vgl. auch Maim. Hilch. ‘Abhadim 1,8.

(in einer Barajtha): Woher weiss man, dass sofern du gewahrst, dass er (ein Israelite) sich nicht gut führt, dass du dich seiner als Knechtes bedienen darfst? Darum h. e. (Lev. 25, 46): „„Für ewig sollt ihr mit ihnen (d. nicht-israelitischen Sklaven) dienen und mit Euren Brüdern““ (die Worte „und mit Eur. Brüdern“ sind gegen den grammatikalischen Sinn zu den vorhergehenden hinaufbezogen).

Um so bemerkenswerter ist diese Uebereinstimmung des Josephus mit der halachischen Ansicht, als diese erst von Rabha, allerdings auf Grund einer älteren Barajtha, vorgetragen wird, Rabha aber erst in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts nach Chr. Geb. lehrte.[24])

Wir behandeln nun schliesslich die Angaben des Jos. über Tötung des Einbrechers. Er sagt darüber:[25])
κτείνας δ' ἐπὶ τοῖς κατ' οἶκον κλεπτομένοις τις ἀθῷος ἔστω κἂν εἰ πρὸς διορύγματι τειχίον.

„Wenn aber jemand einen beim Diebstahl im Hause tötet, so soll er straflos ausgehen, selbst wenn (er ihn) beim Durchbrechen der Mauer“ (getötet).

Vgl. dazu Exod. 22,1. 2.

Josephus sagt nicht gerade, dass der Eigentümer straffrei ist, wenn er den Einbrecher erschlagen; er sagt nur *κτείνας … τις*. So möglich es auch ist, dass er dennoch nur den Eigentümer gemeint, so möglich ist es auch, dass er auch jeden anderen, der den Dieb beim Einbruch erschlagen, straffrei ausgehen lässt; ja, es scheint diese Annahme eben wegen des unbestimmten *τις* die wahrscheinlichere zu sein. Auch die Schrift spricht nicht gerade von dem Falle, dass der Dieb von dem Hausbesitzer getötet wird; es heisst in derselben nur: „Wenn beim Einbruch der Dieb betroffen wird, und er wird geschlagen, sodass

---

[24]) Nach Graetz, Gesch. d. Jud., IV (2. Aufl.) S. 357 lebte er von 299 – 352 n. Chr. Geb.

[25]) Ant. IV, 8,27. Wir haben diesen Satz oben, um den Zusammenhang nicht zu stören, übergangen. Vgl. oben S. 117 Anm. 3.

er stirbt“ u. s. w. Ausdrücklich lehrt aber die Halacha, dass ein jeder befugt sei, ihn zu töten.[26])

Wenn Josephus schreibt *κἂν εἰ πρὸς διορύγματι*, so meint er damit, dass denjenigen, der einen bereits ins Haus eingedrungenen Dieb niederschlägt, erst recht keine Schuld treffen kann. Diese Ansicht geht folgerichtig aus der Schrift hervor, die den Dieb schon beim Einbrechen für vogelfrei erklärt, um wie viel mehr erst, wenn er schon ins Haus eingedrungen war.[27])

---

[26]) Vgl. Barajtha Synedrin 72b: "והוכה" בכל אדם „„und er wird erschlagen““ (Exod. das. V. 1), durch jeden Menschen“ (d. h., da in der Schrift nicht steht: „u. er hat ihn erschlagen“, sondern „er ist erschlagen worden“, so meint die Schrift nicht gerade den Hausbesitzer, sondern auch jeden anderen Menschen). Merkwürdig ist, dass Ritter, der den Philo mit dieser Halacha im Widerspruch findet (a. a. O. S. 38 u. Anm. 4), es nicht eingesehen hat, dass Jos. diese Hal. zu kennen scheint.

[27]) Ritter meint wieder, dass Jos. in dieser Beziehung mit d. **Halacha**, u. zwar erst mit der recipierten Hal. übereinstimme! Dazu führt er noch talmud. Belegstellen an. Es heisse erstens im jerusalem. Talmud Synedrin ed. Krot. f. 26c (P. 8, Hal. 8): תני רבי חייה: במחתרת אין לו דמים, חוץ למחתרת יש לו דמים. תני רבי שמעון בן יוחי: אפילו חוץ למחתרת אין לו דמים. R. hat diese Stelle missverstanden. Die richtige Uebersetzung lautet: „Es lehrte R. Chijja: Beim Einbruch ist seinetwegen (d. Einbrechers wegen) keine Blutschuld, ausserhalb des Einbruchs (d. h., wenn der Dieb die Einbruchsstelle, das Besitztum des Hausherrn überhaupt verlassen hatte,) ist seinetwegen (wohl) Blutschuld. Es lehrte R. Simon, Sohn des Jochaj: Selbst ausserhalb des Einbruchs ist seinetwegen keine Blutschuld“ (d. h. selbst wenn der Hausbesitzer dem Dieb, der sein Besitztum bereits verlassen, nachsetzt u. ihn tötet; vgl. zu unserer Erklärung den Kommentar פני משה z. St.) Aber weder R. Chijja noch R. Simon behandeln den Fall, dass d. Dieb **im Hause** getötet wird. Dass dies ungestraft geschehen darf, setzen beide als aus der Schrift folgend voraus. Beide erörtern vielmehr die Frage, ob er **ausserhalb** des Besitztums, in das er eingedrungen war, straffrei umgebracht werden darf. Der Irrtum Ritters besteht eben darin, dass er die Worte חוץ למחתרת ausgelegt hat: „**ausser** dem Einbruch“, d. h. **nicht gerade** beim Einbruch, also auch **im** Hause, während sie doch bedeuten: „**ausserhalb** der Einbruchsstelle“, d. h. **ausserhalb**

Auffallend ist es aber, dass Josephus hinsichtlich der Tötung eines Einbrechers nicht wie die Schrift einen Unterschied zwischen nächtlichem und am Tage begangenem Einbruch macht. Sein Schweigen darüber hat aber wohl seinen guten Grund. Denn, wenn die Schrift auch jenen Unterschied macht, so ist es doch klar, dass sie dabei die im allgemeinen zutreffende Voraussetzung macht, dass bei einem Einbruch am Tage der Hausbesitzer leicht Beistand erhalten kann, sodass er sich im allgemeinen nicht in Notwehr befindet. Setzen wir dagegen den Fall, dass das Haus in einer einsamen Gegend belegen ist, wo Hilfe

---

des Hauses, in das er einbrechen wollte. Es ist ferner falsch, wenn R. schreibt, dass die Ansicht des R. Simon recipiert ist; vielmehr ist es die des R. Chijja; vgl. Maim. Hilch. Genebha 9,11. Maim das. 9,8 zieht keineswegs, wie R. meint, die angeführte Stelle d. jerusalemischen Talmuds aus, sondern die folgende Stelle des babylon. Talm., die R. an zweiter Stelle anführt. Es heisst nämlich daselbst Synedr. f. 72b (nicht: 72a, wie es bei R. heisst): „מחתרת" אין לי אלא מחתרת. גגו, חצירו, קרפיפו מניין? תלמוד לומר „ימצא הגנב" מכל מקום „„(Beim) Einbruch"" (Exod. a. a. O.) so weiss ich nur vom Einbruch (dass man da den Dieb ungestraft erschlagen kann). Woher aber weiss ich von seinem Dache, seinem Hofe, seinem umzäunten Raume (d. h., woher weiss ich, dass man den Dieb, wenn er nicht direkt eingebrochen, sondern vermittelst einer Leiter das Dach erklommen oder durch das geöffnete Thor in den Hof oder umzäunten Raum eingedrungen, ungestraft töten darf)? Darum heisst es: „„Wenn (beim Einbrechen) gefunden wird der Dieb"" (Exod. das.), (d. h.) in jedem Falle". Auch hier wird schon vorausgesetzt, dass der Dieb, wenn er den Einbruch verübt u. sich schon im Hause befindet, getötet werden darf. Aber dies will die betreffende Barajtha als selbstverständlich keineswegs beweisen, sondern vielmehr nur das, dass d. Dieb nicht durchaus eingebrochen haben muss, wenn man ihn soll töten können. Ersteres bedarf aber keines Beweises, da es streng logisch aus der Schrift unmittelbar hervorgeht. Josephus stimmt also schon mit der Schrift u. nicht erst mit d. Hal., wie R. meint, überein. — Wenn Grünbaum, die Priestergesetze b. Fl. Jos. S. 12, schreibt: „Auch in Sanhedr. 72b wird in diesem Sinne entschieden אפילו חוץ למחתרת אין לו דמים", so ist 1) zu bemerken, dass dieser Passus in d. babyl. Gem. das. garnicht steht, sondern in der jerusalem. a. a. O.; 2) ist, wie oben

für den Besitzer ausgeschlossen ist, so kann doch unmöglich derselbe schuldig sein, wenn er in wirklicher Notwehr, wenn auch am Tage, den Einbrecher erschlagen. Damit ist aber ein absoluter Unterschied zwischen Tag und Nacht in dieser Beziehung aufgehoben.

Die Halacha macht nun in der That den Unterschied nicht mehr. So heisst es im Talmud[28]): „„Wenn über ihm die Sonne geschienen hat, so ist seinetwegen Blutschuld““ (Exod. das. V. 2): Scheint denn die Sonne über ihm allein? Indes (die Schrift will mit dem Ausdrucke: „Wenn über ihm die Sonne geschienen“ nur sagen): Wenn es dir so klar ist wie die Sonne, dass ihm Frieden mit dir ist (dass der Einbrecher dich nicht ev. zu töten beabsichtigt), so darfst du ihn nicht erschlagen; wenn aber nicht, so er-

---

bemerkt, der Sinn von חוץ למחתרת ein ganz anderer, sodass diese Stelle zum Beweise für die Uebereinstimmung d. Jos. mit d. Hal. durchaus unpassend; 3) kann von einer **Entscheidung** des Talmuds, wo er zwei sich widersprechende Ansichten aufstellt, keine Rede sein.

[28]) Barajtha Synedr. 72a: „אם זרחה השמש עליו דמים לו" וכי השמש עליו בלבד זרחה? אלא אם ברור לך כשמש שיש לו שלום עמך אל תהרגהו, ואם לאו הרגהו. Vgl. noch ähnlich in Mechiltha Mischpatim P. 13 (f. 89a d. ed. Fr.). — Die buchstäbl. Auslegung, die aber beim Eingehen in den Geist der betr. pentateuch. Angabe zu derselben sachlichen Auffassung, wie die Hal. sie vertritt, (wenn auch keineswegs zur figürl. Auslegung von אם זרחה השמש) führen muss, geben LXX, Philo (II, 336; vergl. Ritter das. S. 37f.), Pesch., Vulg. Dagegen folgt T. Jonath. der Hal. Onkelos übersetzt: אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי דמא ליה „Wenn das Auge der Zeugen auf ihn (d. Einbrecher) gefallen ist, so ist seinetwegen Blutschuld.“ Ritter a. a. O. S. 38 Anm. 3 findet diese Uebersetzung „auffallend“ und sieht nicht, dass Onkel. nur der Halacha folgt. Denn, wenn Zeugen den Einbruch beobachtet, so ist es ganz ausgeschlossen, dass der Dieb vor den Augen derselben etwas stehlen, geschweige denn den ihm entgegentretenden Herrn töten wird. Ist aber eine mörderische Absicht seinerseits ausgeschlossen, so darf nach der oben angef. Halacha der Besitzer nicht töten, und würde er es thun, so würde er Blutschuld auf sich laden. Das ist der Sinn des T. Onk. (Vergl. dazu Maim. Hilch. Genebha 9,11 und Maggid Mischne z. St.; vgl. ferner Nachmanides zur Pentateuchst.) Vergl. zur Halacha überhaupt Maim. das. 9,7. — Die Neueren fassen natürlich auch die Worte אם זרחה

schlage ihn.“ Indem aber die Halacha den biblischen Ausdruck vom Scheinen der Sonne nur figürlich nimmt, kann sie nicht mehr zwischen Tötung des Einbrechers bei Tag und bei Nacht unterscheiden. Uebrigens ist es selbstverständlich, dass auch nach der Halacha, falls dem Besitzer Helfer zur Seite standen, das Erschlagen des Diebes als Blutthat zu gelten hat.[29])

Indem aber auch Josephus die biblische Bestimmung ganz allgemein gibt, zeigt er sich in Uebereinstimmung mit der Halacha, aber auch mit einer tieferen Auffassung des Bibelwortes.[30]) Nur das wäre an Josephus' Darstellung zu bemängeln, dass er nicht wenigstens den Umstand hervorhebt, dass der Hausherr keine Helfer gehabt. Wenn man aber bedenkt, dass der Besitzer so schnelle Hilfe, wie er sie in einer so kritischen Lage nötig hat, im allgemeinen schwerlich erhalten kann, er also im allgemeinen als „ohne Helfer“ zu betrachten ist, so brauchte Josephus es wohl nicht besonders hervorzuheben, dass der Fall gerade so gelegen haben muss.

---

wörtlich auf. Vergl. z. B. Saalsch. a. a. O. S. 554 Anm. 690 und Dillm. z. St.

[29]) Vergl. Mechiltha Mischp. P. 13 (f. 89a unten): היו לו ... מושיעים הימנו והרגו חייב „... waren ihm Helfer vor ihm (dem Einbrecher) u. hat er ihn (näml. den Dieb dennoch) erschlagen, so ist er (d. Besitzer) schuldig“. Vgl. auch Maim. das. 9,11.

[30]) Mit grossem Unrecht behauptet Ritter das. S. 39 Anm. 2, dass Jos. die Worte אם זרחה השמש עליו umgehe. Aber ebenso wie er in der Stelle von Verführung einer Verlobten den bibl. Unterschied zwischen Feld und Stadt unbeachtet lässt u. sich gerade dadurch in Uebereinstimmung mit dem Geiste der Schrift u. mit d. Hal. zeigt (vgl. oben S. 108 f.), so auch hier durch das Uebergehen d. angeführten Worte. — Unberechtigt ist auch R.'s Behauptung (das. im Texte), dass Jos. in s. Angaben über Tötung des Einbrechers sehr ungenau ist. Unsere Untersuchung hat im Gegenteile gezeigt, dass er gerade in dieser Beziehung genau ist.

Kap. 19. Veruntreuung von Depositen.

Josephus schärft die Pflicht der treuen Hütung anvertrauter Gegenstände in eindringlicher Rede ein. Man dürfe niemand um dieselben betrügen, könnte man auch den grössten Gewinn dadurch erlangen und vor Ueberführung sicher sein. Vielmehr solle man so handeln, dass man sich das Lob der Nebenmenschen, besonders aber dasjenige Gottes, dem kein Sünder verborgen bleibe, erwerbe.[1])

Schrift und Halacha nehmen es in gleicher Weise mit der Pflicht des Depositars sehr genau. Erstere nennt es „eine Treulosigkeit gegen Gott begehen", wenn man sich an anvertrautem Gute vergreife,[2]) und die Halacha lehrt, dass derlei Verbrecher denen gleichen, die Gott verleugnen.[3])

---

[1]) Ant. IV, 8, 38 (§§ 285 u. 286).

[2]) Vgl. Lev. 5, 21: „Eine Person, die sündigt und eine Treulosigkeit gegen Gott begeht, u. er verleugnet seinem Nächsten ein Pfand" etc.

[3]) Vgl. Sifra Wajjikra, Dibbura d' chobha Par. 12, Perek 22,4 (f. 27d d. ed. Weiss): „R. 'Akibha sagt: Was wollen die Worte besagen: „„und sie begehet eine Treulosigkeit gegen Gott"" (Lev. a. a. O.)? (Antwort:) Weil der Verleiher und der Leihende sowie die Handeltreibenden nur verleihen und leihen und Handel treiben auf Grund eines Schuldscheines und vor Zeugen, so verleugnet er (der Schuldner), wenn er leugnet, (nur) die Zeugen und den Schuldschein. Wer aber bei seinem Nächsten ein Pfand hinterlegt, will nicht, dass eine Menschenseele davon wisse, sondern nur der Dritte zwischen ihnen (d. h. Gott); wenn er nun leugnet, so verleugnet er den Dritten zwischen ihnen (Gott)". Vgl. noch Sifre Numeri P. 2 (f. 2a der ed. Fr.): „„Wenn sie thun werden irgend eine von den Sünden des Menschen"" (Num. 5, 6): Weswegen ist dieses gesagt? (Antw.:) Weil es (nämlich) heisst: „„Eine Person, die sündigt und eine Treulosigkeit begeht"" u. s. w. (Lev. a. a. O.), so würde ich nur meinen, dass der, welcher inbetreff solcher (Dinge) lügt (wie sie in Levit. das. angeführt sind, näml. inbetr. von Pfändern, von Gefundenem u. s. w.), dem gleichet,

Nach jenen einleitenden Worten geht Josephus zur Darstellung des Pfandgesetzes selbst über, das er in folgendem äusserst kurz skizziert.

Εἰ δὲ μηδὲν ἐπίβουλον δρῶν ὁ πιστευθεὶς ἀπολέσειεν, ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς ὀμνύτω τὸν θεόν, ὅτι μηδὲν παρὰ τὴν αὑτοῦ βούλησιν ἀπόλοιτο καὶ κακίαν οὐδὲ χρησαμένου τινὶ μέρει αὐτῆς, καὶ οὕτως ἀνεπαιτίατος ἀπίτω.

„Wenn jemand das, was bei ihm hinterlegt worden, ohne seine Schuld verliert, so soll er vor die sieben Richter hintreten und bei Gott schwören, dass er es nicht mit seinem Willen oder durch irgend eine Vernachlässigung verloren, auch nichts davon zu seinem eigenen Gebrauche verwendet habe; unter dieser Bedingung soll er für unschuldig erklärt werden."

Josephus spricht hier offenbar von dem Hüter eines Depositums, der für die Hütung desselben keinen Lohn empfängt, oder, in der Sprache der Halacha zu reden, von einem שומר חנם. Von diesem handelt auch in der That nach dem einfachen Schriftsinn und der Halacha die Gesetzesstelle Exodus 22,6—8.[4])

---

der gegen Gott lügt" (G. verleugnet) u. s, w. Wie genau es die Hal. mit der Pflicht des Depositars nimmt, kann man auch aus den vielen überaus peinlichen Vorschriften über Art u. Weise der Aufbewahrung der Depositen ersehen. Vgl. dieselben bei Maim. Hil. Sch'ela u-Phikkadon C. 4 ff. (Ritter a. a. O. S. 66 ist daher im Unrecht, wenn er aus dem Umstande, dass Jos. gleich Philo die Pflicht des Depositars eine sehr heilige sein lässt, auf eine Entlehnung seitens des Josephus schliessen will; denn was Jos. mit Philo, hat er auch mit der Hal. gemein. Vgl. auch Bloch, Quellen d. Jos. etc. S. 137. R.s Schluss ist um so weniger berechtigt, als er selbst die anfangs dieser Anmkg. angeführte Parallele zu Josephus' Worten auf S. 62 Anm. 1 in gekürzter Fassung anführt.)

[4]) Vgl. Raschi z. Schriftst. das. V. 9. Dagegen handeln nach der Halacha die VV. 9—12 von einem besoldeten Hüter. Vgl. Raschi das.

Wenn Josephus den Hüter, falls er das ihm Anvertraute verloren, sich durch einen Eid reinigen lässt, so geht er damit über die Schrift hinaus, die nur den Fall erwähnt, dass das Deposit gestohlen worden war (das. V. 6). Die Halacha hingegen lässt den Hüter in der That, nicht nur wenn das Deposit gestohlen worden war, sondern wenn er auf irgendwelche Weise desselben verlustig gegangen ist, sofern keinerlei Veruntreuung vorlag und sofern er nur seiner Hütepflicht genügt, auf Grund seines Eides ersatzfrei ausgehen.[5]) Josephus gibt hier somit eine Halacha wieder.[6])

Dass der Hüter schwören muss, sagt zwar die Schrift nicht ganz ausdrücklich. Sicherlich kann man aber die Worte: „So nahe der Herr des Hauses den 'Elohim"[7]) nur von einem Nahen zum Zwecke des Eides verstehen.[8])

Josephus hat ferner unter den „'Elohim" die Richter verstanden, wie seine Worte: *ἀφικόμενος ἐπὶ τοὺς ἑπτὰ κριτὰς κ. τ. λ.* (die den hebräischen Worten: ונקרב בעל הבית אל-האלהים entsprechen sollen) beweisen. Diese Auffassung entspricht dem einfachen Sinne und der Halacha.[9])

---

[5]) Vgl. Maim. Hilch. Sch'ela u-Phikkadon 4,1; Saalsch. a. a. O. S. 872 Anm. 1096. (Derselbe ist auch zu vor. Anm. zu vergl.)

[6]) Vgl. auch Ritter a. a. O. S. 67.

[7]) Exod. das. V. 8.

[8]) Vgl. LXX: *καὶ ὀμεῖται* (vgl. auch Frankel, Einfl. d. paläst. Exeg. etc., S. 94); Vulg. (V. 8): dominus domus applicabitur ad deos, et iurabit etc.; vgl. noch Dillm. zu V. 7. Auch die Halacha fasst es so auf. Vgl. Mechiltha Mischpatim P. 15 (f. 91b): ‚ונקרב בעל הבית אל-האלהים" לשבועה (II) „‚Und es nahe der Herr des Hauses den 'Elohim'" (Exod. das. V. 7), (d. h.) zum Eide." Vergl. auch Baba mezi'a 41b unten; T. Jonath. z. St.: ויומי דלא אושט ידיה „und er schwöre, dass er nicht seine Hand ausgestreckt."

[9]) Vgl. T. Onk.: קדם דייניא; ebenso T. Jon., Pesch.: ܩܕܡ ܕܝܢ̈ܐ; (die Uebers. d. Vulg. vgl. Anm. 8); ebenso Saalsch. a. a. O. S. 867 u. Dillm. z. St. Von halach. Belegstellen vgl. Mechiltha a. a. O.: ‚ונקרב בעל הבית אל-האלהים" שומע אני לשאול באורים ותומים? תלמוד לומר „אשר ירשיען אלהים" לא אמרתי אלא אלהים שהם מרשיעין (I) „‚So nahe der Herr des Hauses 'Elohim'" (a. a. O.), so könnte ich meinen,

Dass im Eide der Name Gottes angerufen werden muss, wie Josephus sagt, ist selbstverständlich und erhellt aus vielen Bibelstellen und aus der Halacha.[10])

Nach der Schrift hat der Hüter zu schwören, dass er seine Hand nicht ausgestreckt nach der Habe seines Nächsten (V. 7). Darin liegt aber eine zwiefache Versicherung, und zwar erstens, dass er den anvertrauten Gegenstand nicht etwa in betrügerischer Weise für sich behalte (und nicht etwa einen Diebstahl nur vorschütze), und zweitens, dass er das Depositum nicht selbst verbraucht habe. Die Halacha lässt dazu noch ein drittes Moment im Eide hinzukommen, sodass nach der massgebenden Ansicht des Rabh Schescheth der Hüter zu schwören hat: a) „Ich schwöre, dass ich mich nicht daran vergangen (d. h. nicht nachlässig gewesen bin in der Hütung des Deposits); b) ich schwöre, dass ich nicht meine Hand danach ausgestreckt (d. h. nichts veruntreut habe); c) ich schwöre,

---

um die Urim und Thummim zu befragen (sodass also „Elohim“ hier wirklich mit „Gott“ zu übersetzen wäre)? Darum h. e.: „„wen die 'Elohim verurteilen““ (V. 8); so kann ich (eben) nur meinen 'Elohim, die verurteilen“ (d. h. Richter).

[10]) Vergl. die Stellen bei Saalsch. a. a. O. S. 614; vergl. auch Schenkel, Bibellexicon, II, S. 68; Herzog u. Plitt, Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche, IV, Art. „Eid b. d. Hebräern“, S. 117 und 118; Wetzer u. Welte, kathol. Kirchenlexicon, IV, Art. „Eid bei d. Juden“ col. 263f. Siehe auch Dillm. zur Schriftst. V. 9 und 10. Von halach. Belegstellen vgl. Schebu'oth 38b: היכי משבעינן ליה? אמר רב יהודה אמר רב: משביעין אותו בשבועה האמורה בתורה דכתיב ואשביעך בה' אלקי השמים „Wie beschwören wir ihn? Es sagte R. Jehuda: Es sagte Rabh: Man beschwört ihn mit dem Eide, der in der Thora erwähnt ist, wie es heisst: „„und ich werde dich beschwören bei dem Herrn, dem Gotte des Himmels““ (Genes. 24,3). — Es ist übrigens nach der recipierten Halacha nicht nötig, dass man im Eide einen der eigentlichen Namen Gottes anruft, wie שדי, ארני; es genügt auch, wenn Gott bei einem seiner Eigenschaftsnamen angerufen wird, also z. B. „ich schwöre bei Dem, dessen Namen „Barmherziger“ ist.“ Vgl. noch Maim. Hilch. Schebu'oth 11, 8—11; vgl. auch einiges über den Eid nach den Rabbinen bei Frankel, der gerichtl. Beweis, S. 124.

dass es sich nicht in meinem Bereich befindet.[11]) Bei Josephus finden sich aber alle drei Momente des Eides: *ὀμνύτω, ... ὅτι* [a]) *μηδὲν παρὰ τὴν αὐτοῖ βούλησιν ἀπόλοιτο καὶ κακίαν* [b]) *ουδὲ χρησαμένου τινὶ μέρει αύτῆς.* Das dritte Moment im Eide des Hüters, dass das Deposit nicht in seinem Besitze sei, liegt implicite in *απόλοιτο.*[12])

Indem aber Josephus den Depositar schwören lässt, dass er das anvertraute Gut nicht etwa verloren, nachdem er es schon teilweise für sich verwendet, zeigt er deutlich, dass er ihn nur, wenn er nach thatsächlicher Benützung den Gegenstand verloren, für denselben verantwortlich sein lässt. Dagegen wäre er nach Jos. nicht haftbar,[13]) wenn er nur die Absicht, das Depositum anzugreifen, kundgegeben hätte, ohne der Absicht eine dieser entsprechende That folgen zu lassen. Josephus folgt somit dem einfachen Wortlaute der Schrift: „. . . dass er nicht seine Hand ausgestreckt nach der Habe seines Nächsten“ (V. 7); seine Ansicht steht insofern im Einklang mit der recipierten der Schule Hillels, als auch nach dieser aus der blossen Absicht der Veruntreuung noch keine Verpflichtung zum Schadenersatz erwächst. Dagegen ist nach der Schule Schammais der Hüter auch alsdann verantwortlich, wenn er auch nur seine Absicht, den hinterlegten Gegenstand zu veruntreuen, kundgegeben hätte und letzterer alsdann verloren gegangen oder beschädigt worden wäre.[14])

---

11) Vergl. Baba mezi‘a 6a: דאמר רב ששת: שלש שבועות משביעין אותו: שבועה שלא פשעתי בה, שבועה שלא שלחתי בה יד, שבועה שאינה ברשותי. Vgl. Maim. Hilch. Sch’ela 4, 1.

12) Vgl. Ritter a. a. O. S. 67.

13) d. h. für später entstandenen Schaden oder Verlust des Depositums.

14) Vgl. dieselbe Mischna: החושב לשלוח יד בפקדון בית שמאי אומרים חייב, ובית הלל אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד „Wer es beabsichtigt, ein Deposit zu veruntreuen: die Schule Schammais lehrt, dass er (für späteren Schaden) schuldig ist, und die Schule Hillels lehrt,

Es heisst nun bei Josephus weiter: *χρησάμενος δὲ κἂν ἐλαχίστῳ μέρει τῶν πεπιστευμένων ἂν ἀπολέσας τύχῃ τὰ λοιπὰ πάντα ἃ ἔλαβεν ἀποδοῦναι κατεγνώσθω.* „Hat er aber das geringste von den anvertrauten Gegenständen zu seinem Nutzen verwendet und sie dann etwa verloren, so soll er verurteilt werden, auch alles übrige, was er (zur Hütung) erhalten, zu erstatten."

Aus diesen und den obigen Worten des Josephus geht hervor, dass er sich eine Veruntreuung des Deposits nur in einer Benützung desselben, die dessen Verminderung zur Folge hat, gedacht. Dies geht aus den Worten hervor: *χρησάμενος ... ἐλαχίστῳ μέρει...* Sicherlich denkt auch die Schrift mit den Worten: „dass er nicht seine Hand ausgestreckt" etc. (sowohl an eine betrügerische Vorenthaltung des anvertrauten Gutes unter dem Vorgeben, dass es gestohlen worden sei, als auch) an ein gänzliches oder teilweises Aufbrauchen desselben durch den Hüter. Im Talmud hingegen ist die Frage, ob Veruntreuung nur dann vorliege, wenn durch dieselbe eine Verringerung des Deposits herbeigeführt worden war, oder auch ohne Verringerung desselben zu denken sei, nicht entschieden.[15]) Jedenfalls ist auch die Ansicht des Josephus im Talmud vertreten.

Aus der bisherigen Erörterung ergibt sich aber auch schliesslich, dass die Ansicht des Josephus, der Hüter sei, wenn er auch nur einen Teil des anvertrauten Gutes ver-

---

dass er nicht eher schuldig, bis er nach jenem die Hand ausgestreckt". Vgl. noch den Komm. des Bartinora z. Mischna u. folg. Anm.

[15]) Vgl. Baba mezi'a 41a: איתמר רב ולוי, חד אמר שליחות יד צריכה חסרון, וחד אמר שליחות יד אינה צריכה חסרון „Es ward gelehrt: Rabh u. Levi, einer sagte: Veruntreuung erheischt eine Verringerung; und einer sagte: Veruntreuung erheischt keine Verringerung" (des Deposits). Maim. Hilch. G'sela 3,11 entscheidet nach der letzten Ansicht. Nach dieser ist der Hüter, wenn er das Deposit emporgehoben, um sich etwas davon anzueignen, für später entstandenen Schaden oder Verlust des Deposits haftbar, selbst wenn er sich schliesslich nichts zugeeignet hatte.

untreut, auch für später erfolgten Verlust des übrigen Teils verantwortlich, der Halacha genau entspricht.[16])

Den Vers 8 sowie die VV. 9—12 (welche letztere, wie bereits bemerkt, von einem bezahlten Hüter handeln), hat Josephus nicht berührt.

Ueber die sieben Richter siehe das Nähere oben S. 12ff.

Kap. 20. Fahrlässige Schädigung von Eigentum.

I. Οἱ φρέαρ ἢ λάκκον ὀρύξαντες ἐπιμελὲς ποιείσθωσαν ὥστε σανίδων ἐπιβολαῖς ἔχειν κεκλεισμένα, οὐχ ὅπως τινὲς εἴργοιντο ὑδρείας, ἀλλ' ἵνα μηδεὶς κίνδυνος ὡς ἐμπεσουμένοις ᾖ. οὗ δ'ἂν εἰς ὄρυγμα τοιοῦτον μὴ κλειστὸν ἐμπεσόν βόσκημά τινος διαφθαρῇ, τὴν τιμὴν αὐτοῦ τῷ δεσπότῃ καταβαλλέτω. περιβαλλέσθω δὲ καὶ τοῖς στέγεσιν ἅπερ ὡς ἀντὶ τείχους ὄντα οὐκ ἐάσει τινὰς ἀποκυλισθέντας ἀπολέσθαι.[1])

„Die, welche einen Brunnen oder eine Grube gegraben haben, sollen dafür Sorge tragen, dass sie dieselben mit Bretterschichten verdeckt halten, nicht etwa, um jemanden zu verhindern Wasser zu schöpfen, sondern damit keine Gefahr des Hineinfallens bestehe. Wenn aber jemandes Vieh in eine solche unverdeckte Grube hineinfällt und dabei umkommt, so soll er (d. Besitzer der Grube) den Wert desselben seinem Herrn zahlen. Auch sollen die Dächer

---

[16]) Vgl. vor. Anm. Danach wäre der Depositar, wenn er auch nur eine auf Veruntreuung hinzielende That begangen, ohne das Depositum thatsächlich anzugreifen, für späteren Schaden oder Verlust haftbar; umwieviel mehr ist er es, wenn er es wirklich, wenn auch nur teilweise, angegriffen. — Vgl. auch Maim. a. a. O.; vgl. auch Ritter a. a. O. S. 67. — Es gibt übr. nach der Hal. Fälle, in denen trotz teilweisen Angreifens des Deposits der Hüter für Schaden oder Verlust des übrigen Teiles nicht aufzukommen hat; vgl. Maim. das. Hal. 13.

[1]) Ant. IV, 8,37.

(od. Gräben)[2]) mit einer Brüstung umgeben werden, die, anstatt einer Mauer dienend, verhüten soll, dass jemand hinabstürzt und um das Leben kommt.“ Vgl. dazu Exod. 21,33. 34.

Ein Gebot die Grube zu verdecken, findet sich allerdings nicht ausdrücklich im Gesetze. Wenn aber Deut. 22,8 befohlen wird, ein Geländer um das Dach zu machen, damit niemand hinunterfalle, so liegt schon darin die Mahnung, alles, was einen Menschen gefährden kann, zu beseitigen resp. solche Vorkehrungen zu treffen, die jede Gefährdung unmöglich machen. Darin liegt natürlich auch das Gebot, eine Grube zu verdecken. Ausdrücklich lehrt aber die Halacha, dass das Gebot, ein Geländer zu machen, nicht nur bei Dächern seine Anwendung zu finden habe, sondern auch bei Gruben, Höhlen[3]) u. s. w. Josephus ist also in dieser Beziehung im Einklange mit dem Geiste der Schrift und auch mit der Halacha.

Ebensowenig wie die Schrift gibt Josephus darüber ausdrücklichen Aufschluss, ob der Brunnen sich in öffentlichem oder privatem Bezirke befinden muss, wenn der Besitzer bei eventuellem Schaden ersatzpflichtig sein soll. Da Josephus aber, wie die Schrift, das Vieh eines anderen zu dem Brunnen Zutritt haben lässt, so muss er sich den-

---

[2]) Vgl. weiter S. 140f. über die Bedeutung von *στέγος*.

[3]) Vgl. Sifre Deuter. P. 229 (f. 116a d. ed. Fr.): „ועשית מעקה לגגך" אין לי אלא גג. מנין לרבות בורות, שיחים, ומערות ונעיצים? תלמוד לומר לא תשים דמים בביתך „„So sollst du ein Geländer um dein Dach machen““ (Deut. das.), so weiss ich nur vom Dache (dass es eines Geländers bedarf). Woher (weiss ich aber), dass (die Schriftworte) auch Brunnen, Gruben, Höhlen, Spalten einbegreifen? Darum h. e. (das.): „„Du sollst keine Blutschuld laden auf dein Haus.““ Vergl. noch Maim. Hilch. Rozeach 11,4. — Wenn Saalsch. a. a. O. S. 547 Anm. 679 bei dem Gesetze von der Grube (Exod. a. a. O.) die Warnung vermisst, eine Gefahr für Menschen bestehen zu lassen, so sehen wir aus der angef. halach. Stelle, dass die Halacha, und zwar ganz im Geiste der Schrift, eine solche Warnung in Deuter. a. a. O. findet.

selben, wie offenbar auch die Schrift, in einem öffentlichen Bezirke gedacht haben. Ausdrücklich bestimmt die Halacha, dass der Besitzer der Grube jedenfalls verantwortlich ist, wenn er dieselbe entweder ganz in einem öffentlichen Bezirk gegraben oder wenigstens ihre Mündung in einen solchen verlegt hatte, nicht aber, wenn sie ganz und gar auf seinem Grund und Boden sich befand [4]).

Mit der Bemerkung, dass man die Brunnen zudecken solle, nicht etwa, um jemanden am Wasserschöpfen zu verhindern, sondern nur um einem Unfalle vorzubeugen, will Josephus offenbar das Gesetz vor Missverständnis schützen.

Dass der Besitzer der Grube den durch seine Fahrlässigkeit entstandenen Schaden voll zu tragen hat, gibt Josephus in Uebereinstimmung mit der Schrift (Exod. das. V. 34) an, der auch die Halacha folgt [5]).

Dass Josephus nur von dem Falle, dass ein Tier durch die Grube den Tod gefunden, spricht, hat seinen Grund darin, dass auch die Schrift nur von dem Hineinfallen und Umkommen von Tieren spricht (das. V. 33)[5a]).

---

[4]) Vgl. Mischna Baba kamma 5, 5; vgl. auch Maim. Hilchoth Nizke Mamon 12, 2 u. 3. (In der angef. Mischna u. bei Maim. das. das. 2 sind aber noch fernere Fälle aufgezählt, in denen der Besitzer der Grube schuldig ist). Die Halacha stellt noch fernere Bedingungen; so muss die Grube mindestens 10 Tephachim tief sein. Vgl. Maim. das. 10. Vgl. auch verschiedene halach. Bestimmungen bei Saalsch. a. a. O. S. 866 Anm. 1090. — Vgl. auch die halach. Uebersetzg. des Targ. Jon.: ארום יחפס איניש גוב בשוקא „wenn jemand eine Grube auf der Strasse aushöhlt“.

[5]) Mischna Baba kamma a. a. O.: החופר בור ברשות הרבים ונפל לתוכו שור או חמור ומת חייב „Wer eine Grube in einem öffentlichen Bezirke gräbt, und es ist in dieselbe ein Ochs oder ein Esel hineingefallen und verendet, so ist er (den ganzen Schadenersatz) schuldig.“ Vgl. Maim. a. a. O. 12, 1. Vgl. Targ. Jon. (V. 34): כסף יתב למריה דמי חוריה וחמריה „Geld erstatte er seinem (des Tieres) Herrn, den Ersatz für seinen Ochsen u. seinen Esel“. — Vgl. auch Saalsch. a. a. O.

[5a]) Philo dag. II, 324 spricht auch von der durch Hineinstürzen

Die Halacha meint, dass in der That, wenn ein Mensch auf die angegebene Weise ums Leben gekommen ist oder Geräte hineingefallen und zertrümmert worden sind, der Besitzer keinen Ersatz zu leisten braucht [6]).

Indem Josephus den Besitzer der Grube dem Eigentümer des getöteten Tieres den Wert desselben (τὴν τιμὴν αὐτοῦ) zahlen lässt, muss er natürlich auch angenommen haben, wenn er es auch nicht ausdrücklich hervorhebt, dass der Tierkadaver dem ersteren zufällt, und diese Auffassung entspricht auch dem einfachen Sinne der Schriftworte (V. 34). Dagegen behauptet aber die Halacha, dass der Kadaver dem ursprünglichen Eigentümer des Tiers verbleibt, und dass der Besitzer der Grube jenem nur soviel zuzuzahlen hat als die Wertdifferenz zwischen dem Aase und dem Tiere in lebendem Zustande beträgt [7]).

---

erfolgten Tötung eines Menschen. Er lässt den Eigentümer der Grube für seine Fahrlässigkeit durch das Gericht an Leib oder Gut betrafen.

[6]) Vgl. Baba kamma f. 53b: דאמר קרא „ונפל שמה שור או חמור" „שור" ולא אדם „חמור" ולא כלים „Denn es sagt die Schrift; „„„und es fällt hinein ein Ochse oder ein Esel"" (das. V. 34), (d. h.): „„ein Ochse"", aber nicht ein Mensch, „„„ein Esel""', aber nicht Geräte". Vgl. Saalsch. a. a. O. S. 547 Anm. 679. — Ist dagegen ein Mensch nicht getötet, sondern nur beschädigt worden, so ist der fahrläss. Besitzer d. Grube zu voller Ersatzleistung verpflichtet. Vgl. Maim. Hilch. Nizke Mamon 13, 2 u. Saalsch. a. a. O. Bei letzterem ist der Ausdruck „Schaden nahm" in dem Satze: „Ob indes eine Strafe und welche darauf erfolgte, wenn jemand durch eine solche Unvorsichtigkeit Schaden nahm" nach dem bisher Gesagten ungenau. Es müsste dafür heissen: „den Tod erlitt". Saalschütz meint aber jedenfalls, wie aus seinen weiteren Worten, wo von „Blutschuld" die Rede ist, das Richtige.

[7]) Die Halacha bezieht nämlich das Wort לו in dem Satze והמת יהיה לו nicht auf d. Besitzer der Grube, sondern auf den des Tieres. Vgl. Mechiltha Mischpatim Par. 11 Ende (f. 88a d. ed. Fr.): „והמת יהיה לו" לניזק „„Und das tote (Tier) gehöre ihm"" (das. V. 34), (nämlich) dem Geschädigten." — Die bibl. Worte übersetzen einfach LXX, Onk., Pesch., Vulg. Ausdrücklich dag. beziehen das Wörtchen לו auf den Besitzer der Grube Philo (II, 324; vgl. Ritter das. S. 52),

Zweifelhaft ist es aber, was Josephus mit den Worten *περιβαλλέσθω δὲ καὶ τοῖς στέγεσιν κ. τ. λ.* meint. Das Wort *στέγος* kann nämlich bedeuten „Dach", und dieses ist auch die gewöhnliche Bedeutung; es kann aber auch heissen „Grab, Graben" [8]). Nimmt man das Wort in der ersten Bedeutung, so gibt Josephus hier einfach das Gesetz Deut. 22, 8 von Einrichtung eines Geländers wieder. Seine Zusammenstellung der Vorsichtsmassregeln, die bei Brunnen und Dächern zu beobachten, wäre für unsere Ansicht eine Stütze, dass Josephus, ganz dem Geiste der Schrift gemäss und im Einklang auch mit der Halacha, die Vorschrift des Deut. a. a. O. als auch auf Gruben und dgl. anwendbar angesehen hat [9]). Heisst aber *στέγος* hier „Graben", so gibt Josephus hier nicht die Vorschrift, ein Geländer um das Dach zu machen, wie Deut. a. a. O., sondern er führt die halachische, aus dem Geiste der Schrift folgende, Bestimmung selbst an, dass man auch um Gräben und dgl. Schutzwehren zu ziehen habe [10]). In der Bedeutung „Gra-

---

wahrscheinl. auch T. Jon., ferner Raschbam (Abbreviatur von: R. Schemu'el b. Meïr), von Neueren Saalsch. a. a. O. S. 866 u. Dillm. z. Stelle. — Ohne Grund ist wieder die Behauptung Ritters a. a. O. S. 53, dass Jos. in seiner Angabe über den Ersatz des getöteten Tieres „ganz ungenau" sei. Er steht vielmehr mit dem einf. Sinne d. Schrift durchaus im Einklang. Dass das Aas dem Herrn der Grube zufällt, konnte er, da er ihn das getötete Tier ersetzen lässt, als selbstverständlich übergehen. Der einf. Sinn der Schriftworte bietet nicht die geringste Schwierigkeit, die Jos., wie R. meint, zu umgehen gehabt hätte. — Saalsch. a. a. O. das. Anm. 1090 führt zwar verschiedene Bestimmungen der Rabbinen über vorlieg. Gesetz an, unterlässt es aber anzugeben, dass dieselben das Wörtchen לו auf den Besitzer des Tieres beziehen.

[8]) Vgl. das grosse Wtb. von Stephanus sowie das Lexic. von Passow s. *στέγος*.

[9]) Vgl. oben S. 137 f.

[10]) Vgl oben das. Anm. 3. — Wenn Ritter auf die Abhängigkeit des Jos. von Philo bei diesem Gesetze deswegen schliessen will, weil auch Philo die Bestimmungen über Brunnen und Dach zusammen bespricht, in den rabbin. Quellen dagegen diese Zusammen-

ben, Teich" nimmt auch die alte „versio latina"[11]) das Wort *στέγος*. Sie übersetzt nämlich: „circumdanda est quoque macheria in puteis seu lacis quae pro muro sit, quatenus non sinat" etc.[12]) Dass aber dann Jos. bei einem *στέγος* eine andere Vorsichtsmassregel als bei *φρέαρ*, nämlich eine Brüstung, vorschreiben würde, würde eben darin seine Erklärung finden, dass bei einem Teiche ein Zudecken mit Brettern unthunlich ist. Vielleicht hat Josephus mit Fleiss dieses doppeldeutige Wort gebraucht, um anzudeuten, dass das Gebot Deut. a. a. O. sowohl auf Dächer als auch auf Gräben anzuwenden ist.

II. Βοῦς δὲ ἐὰν οὕτως (scil. *ὑπὸ βοός*) *πληγεὶς ἀποθάνῃ, πωλείσθωσαν καὶ ὁ τεθνεὼς καὶ ὁ πλήξας*

---

stellung sich nicht finde, so ist, da letztere Behauptung unrichtig, der Schluss nicht zwingend. (Bloch a. a. O. S. 137 hat ebenfalls die von uns oben S. 137 Anm. 3 angef. rabbin. Bestimmung übersehen; sein Einwand gegen R. ist daher nicht überzeugend.) Ausserdem ist es ja, wie im Text gezeigt wird, keineswegs ausgemacht, ob Jos. überhaupt hier von einem Geländer um das Dach redet, was R. allerdings ohne weiteres angenommen hat. Wenn R. weiter (S. 53 Anm. 2) meint, dass der Inhalt im Anfang des vorliegenden Gesetzes bei Jos. derselbe sei wie bei Philo, so zeigt eine Vergleichung der Josephusstelle mit Philo, II, 324, dass die Uebereinstimmung keineswegs gross ist. So leitet Philo mit den Worten ein, dass manche, die Gruben anlegen, um lebendige Quellen zu erlangen oder um Regenwasser aufzufangen, anstatt die weiten Gräben zuzudecken oder mit Mauern zu umgeben, in ihrem Unverstand dieselben vielmehr offen lassen u. s. w. Jos. gibt nichts davon, sondern geht gleich zum Gesetz selbst über.

[11]) Vergl. über die „versio latina" von Jos. die praefatio von Niese tom. I der antiquitates, S. XXVII.

[12]) Vergl. Nieses krit. Apparat z. St. Auch Kaulen übersetzt *στέγος* so.

καὶ τὴν τιμὴν τὴν ἀμφοτέρων οἱ δεσπόται αὐτῶν διανεμέσθωσαν.[1])

„Wird ein Ochse auf diese Weise (nämlich von einem anderen Ochsen) gestossen und getötet, so sollen der getötete und der stössige verkauft werden und deren Eigentümer den Geldwert beider (Tiere) unter sich teilen."

Josephus gibt hier wörtlich das pentateuchische Gesetz von der Tötung eines Ochsen durch einen anderen nicht stössigen Ochsen wieder (Exod. 21, 35)[2]); hingegen hat er die Bestimmung von der Tötung eines Tieres durch ein anderes stössiges (V. 36) völlig übergangen.

So wenig wie die Schrift, so wenig spricht Josephus davon, dass von einer Teilung der Tiere nur dann die Rede sein könne, wenn sie beide gleichen Wert besitzen. Selbstverständlich aber muss die Schrift und ebenso Josephus

---

[1]) Ant. IV, 8, 36. Vgl. den diesem Satze voraufgehenden Text oben S. 70, 74, 79.

[2]) Man wäre hier eigentlich versucht, an dieser Stelle unter *βοῦς* ein stössiges Tier zu verstehen, da in den unserem Satze voraufgehenden Angaben zuletzt von einem solchen die Rede war. Jos. würde sich aber alsdann im krassen Widerspruche mit den Angaben der Schrift befinden, da diese bei Tötung eines Tieres durch ein anderes stössiges Tier dem Besitzer des letzteren den ganzen Schaden zu ersetzen befiehlt. Da Jos. sich aber in diesem ganzen Paragraphen in fast genauer Uebereinstimmung mit der Schrift befindet, so ist es wohl auch hier anzunehmen; d. h. also, er spricht hier eben von der Tötung durch einen nicht stössigen Ochsen. Dazu kommt noch, dass Jos. in diesem ganzen Paragraphen genau der Anordnung, wie die Schrift sie hat, folgt, und diese spricht eben zuerst von der Tötung durch ein nicht stössiges Tier (Exod. das. V. 35). — Dass aber bei Jos. sich die Bestimmung über die Tötung eines Tieres durch ein anderes stössiges nicht findet, dürfte vielleicht auf Rechnung der Abschreiber zu setzen sein. Dass viele Kürzungen und Aenderungen in Jos.' Werken von christlichen Abschreibern vorgenommen worden sind, dazu vergl. die bei Olitzki a. a. O. S. 33 Anm. 43 citierten Autoren.

nur diesen Fall im Sinne gehabt haben[3]). Denn sonst würde ja, wenn das getötete Tier einen grösseren Wert als das stössige besessen hätte, der Besitzer des letzteren bei der Teilung des Wertes beider Tiere sogar noch gewinnen.

[3]) Vgl. Raschi zu V. 35, ferner Maim. Hilch. Nizke Mamon 1, 3. 7. Auch Dillmanns Erklärg. z. St. liegt selbstverständlich diese Annahme zu Grunde.

Note 1

(zu S. 77).

1. Geiger (Urschrift S. 448 ff.) nimmt an, dass die (von ihm behauptete) „ältere Halacha“ (vgl. darüber in seiner Urschrift S. 170 ff.) die Worte der Schrift (Exod. 21, 29): וגם בעליו יומת „und auch sein Herr soll getötet werden“ wörtlich aufgefasst und nicht etwa, wie die „jüngere Halacha“, darunter eine Drohung verstanden hat, dass der Besitzer des Ochsen durch göttliche Hand sterben soll. Geigers Beweis stützt sich auf die Worte der Mischna Synedrin 1, 4: שור הנסקל בעשרים ושלשה, שנאמר „השור יסקל וגם בעליו יומת“ כמיתת בעלים כך מיתת השור „Der zu steinigende Ochse (wird gerichtet) durch (ein Kollegium von) Dreiundzwanzig; denn es heisst: „„Der Ochse soll gesteinigt werden und auch sein Herr soll getötet werden““ (Exod. a. a. O.): Wie der Tod (d. h. die Hinrichtung) von Besitzern, so der Tod des Ochsen“. Nach der Gemara Synedrin f. 15a u. b (vgl. auch Raschi zur Mischna, f. 2a) ist der letzte Teil der Mischna so zu erklären: Wie der Tod der Besitzer (Menschen), im Falle nämlich, dass sie eine sonstige Strafthat begangen, worauf Todesstrafe steht (wenn sie z. B. Gott gelästert, einen Menschen getötet u. s. w.), durch ein Kollegium von dreiundzwanzig Richtern und nach sorgfältiger Erforschung des Thatbestandes und der Zeugen zu erfolgen hat, so auch der Tod des Ochsen. Geiger hingegen fasst die Worte der Mischna in der Bedeutung: Wie der Tod der Besitzer des Ochsen gerade in diesem Falle, wo ihr stössiger Ochse, den sie nicht genügend verwahrt, einen Menschen getötet, durch ein Kollegium von Dreiundzwanzig zu erfolgen hat (welche Zahl bei jedem Todesurteil erforderlich), also auch der Tod des Ochsen, d. h. es wird in diesem Falle auch der Besitzer, sofern man ihn nicht durch ein Lösegeld sich

freikaufen lässt, wirklich zum Tode verurteilt, und es wird über Mensch und Tier in einer gemeinschaftlichen Gerichtsverhandlung abgeurteilt.

2. Natürlich müssten dann auch diejenigen Gesetzeslehrer, die G. zu Vertretern der „älteren Halacha“ macht, die bezeichnete Auffassung vertreten. Geiger behauptet dies auch in der That. Wenn er meint, dass es seiner Auffassung des mischnischen Kanons entspreche, dass nach R. 'Eli'eser, einem „Vertreter der alten Halacha“, die Tötung eines wilden Tieres, das einen Menschen umgebracht, keiner gerichtlichen Formalität unterliege und es einem jeden freistehe es zu töten, da hier nicht von Eigentumsrecht und Hütung, daher auch nicht von einem gemeinschaftlichen Verfahren über Mensch und Tier die Rede sein könne, so liegt dieser seiner Ansicht ein Missverständnis des Grundes des R. 'Eli'eser zu Grunde. Nicht deswegen, weil in diesem Fall kein Eigentümer des wilden Tieres mit zu bestrafen ist, darf jeder das Tier töten, sondern um jede weitere Gefahr zu verhüten, darf dies nach R. 'Eli'eser unverzüglich geschehen. Das geht deutlich aus dessen Worten hervor: כל הקודם להרגן זכה „wer zuerst sie tötet, erwirbt sich ein Verdienst“, d. h. beim Himmel (vgl. Mischna Synedr. a. a. O. u. Gemara Synedr. 15^{b} nach der Ansicht des Resch Lakisch, die, wie die von der Gemara angeführte Toseftha-stelle beweist, das richtige inbetreff der Auslegung des Wortes זכה trifft; wir wollen garnicht erst gegen Geiger anführen, dass R. 'Eli'eser, nach Resch Lakischs Meinung, das wilde Tier wirklich Eigentümer haben lässt.) Also R. 'Eli'esers Ansicht beweist nichts für G.s Auffassung.

3. Aber auch R. Isma''el soll diese Auffassung vertreten (er ist nach G. ebenf. ein Vertreter der „alten Halacha“). Ritter a. a. O. S. 135 hat im wesentlichen jedoch diese Ansicht mit Erfolg zurückgewiesen. Erstens stehe in der Mechiltha nichts davon, dass R. Isma''el wie Geig. meint, der Ansicht ist, die bibl. Worte: „und auch sein Herr soll getötet werden“ seien wörtlich auszulegen. Wenn Geiger aber davon auszugehen scheint, dass das Wort אם in dem Satze אם־כופר יושת עליו nach R. Isma''el hier fakultative Bedeutung haben muss, dass mithin auch R. Ism. die Schriftworte von der Tötung des Herrn wörtl. genommen hat (denn hätte er sie vom

Tode durch himmlische Hand verstanden, so hätte er ja das אם des folgenden Satzes und damit das Lösegeld nicht als fakultativ, sondern als obligatorisch angesehen haben müssen), so ist mit Ritter zu erwidern, dass R. Isma‘‘el die Schriftworte nur vom Tode durch d. Himmel sprechen lassen kann und dennoch אם fakultativ nimmt. Es steht eben dem Besitzer des stössigen Ochsen frei, das Leben, das er vor Gott verwirkt, auszulösen. Will er aber das Lösegeld nicht zahlen, so kann er dazu nicht gezwungen werden (vgl. Nachmanides z. Exodusst. V. 30; Elijja Misrachi gibt in seinem Superkommentar zu Raschi das. V. 30 noch eine andere Erklärung, wie in dem betr. Verse das אם nach Isma‘‘el seine fakultative Bedeutung behält; seine Erklärung scheint uns aber gezwungen). Besonders verweist Ritter aber darauf, dass, wenn es richtig ist, dass alle anonymen Angaben in der Mechiltha dem R. Isma‘‘el angehören (wir verweisen dazu noch auf D. Hoffmann, zur Einleitg. in die halach. Midraschim, S. 41: „Als Grundstock hat der Redactor der Mechiltha den Midrasch aus der Schule R. Isma‘‘els benutzt“), R. Isma‘‘el gerade das Gegenteil von dem, was Geiger ihn behaupten lässt, annehmen würde. Denn in der Mech. Mischpatim P. 10 (f. 87a) heisst es: וגם בעליו יומת בידי שמים „„und auch sein Herr soll getötet werden““ durch die Hand des Himmels.“ Wir verweisen noch auf Sifre Numeri P. 161 (f. 62^b d. ed. Friedm.) Dort h. e. nämlich: „„Und ihr sollt kein Lösegeld nehmen für das Leben des Mörders““ (Num. 35,31), weswegen steht dieses? Weil e. h. (Exod. a. a. O.): „„Wenn ihm ein Lösegeld auferlegt wird.““ Sollte ich denn etwa meinen, dass, wie man für die, die den Tod durch himmlische Hand zu erleiden haben, ein Lösegeld zahlt, so man auch für diejenigen, die durch Menschenhand hinzurichten sind, ein solches zu zahlen habe?“ u. s. w. Also auch hier zeigt sich die Anschauung, dass der fahrläss. Besitzer eines stöss. Tiers den Tod durch himmlische Hand erleidet, sofern er nicht ein Lösegeld zahlt. Nun gehört auch der Sifre Num. zum grössten Teile der Schule Isma‘‘els an, und zum Ueberfluss steht unmittelbar nach den angeführten Worten eine Kontroverse R. Joschias und R. Jonathans, zweier Schüler des R. Isma‘‘el. Also der betr. Passus ist offenbar Aus-

druck der Schule Isma''els, und doch ist da gesagt, dass die Worte Exod. das. vom Tode durch Gott zu verstehen sind! (Vgl. über Sifre Num. Hoffm. a. a. O. S. 51 ff. und über die beiden Schüler des R. Isma''el das. S. 38.) Es ist also Geiger keineswegs gelungen, zu beweisen, dass die „Vertreter d. älter. Halacha" die Bibelworte: „und auch sein Herr soll getötet werden" wörtlich genommen haben.

4. Kehren wir nun zu dem mischnischen Kanon: „Wie der Tod von Herren, so der Tod des Ochsen" zurück. Wir können mit aller Sicherheit behaupten, dass, gegen Geiger, auch schon die Mischna keineswegs diesen Kanon anders verstanden hat, als die Gemara. (Vgl. oben S. 144). Denn hätte die Mischna wirklich gemeint, der Besitzer des stössigen Tieres werde, sofern ihm nicht ein Lösegeld aufgelegt wird, hingerichtet, so müsste ja in der Mischna Synedrin da, wo sie die verschiedenen Verbrechen, die gerichtl. Tod nach sich ziehen, einzeln aufzählt, auch das Verbrechen der fahrlässigen Tötung durch einen nicht genügend gehüteten Ochsen als ein solches aufgeführt sein, das mit dem gerichtl. Tode zu bestrafen sei, sofern man sich nicht mit einem Lösegelde begnüge. In Mischna Synedr. K. 7,4 bis K. 9 Ende sind aber alle todeswürd. Verbrechen, nur nicht das in Frage stehende aufgeführt! Dies beweist aber unwiderleglich, dass die Mischna in keinem Falle den fahrlässigen Besitzer den gerichtl. Tod erleiden lässt; d. h. mit anderen Worten, die Mischna hat den erwähnten Kanon nicht anders als die Gem. aufgefasst, und Geiger ist durchaus im Unrecht, wenn er noch der Mischna seine Auffassung vindizieren will. In der Mechiltha a. a. O. das. wird ebenfalls der betr. Kanon erwähnt. Da er sich aber dort im Munde R. 'Akibhas findet, so wagt es selbst Geiger nicht (S. 449), diesem „Vertreter der jüngeren Halacha" eine andere als die gemaristische Auslegung des Satzes zuzuschreiben. Auch in der Tosefttha Synedrin 3,2 (ed. Zuckermandel S. 418) kommt derselbe Passus vor. Wie absurd die Auslegung desselben dort nach der Geiger'schen Auffassung wäre, werden wir noch weiter (S. 151 f.) sehen; wir werden auch S. 152) nachweisen, dass bereits mehr als ein Jahrhundert vor Redaktion der Mischna R. Jo-

chanan b. Saccaj die gemar. Auffassung des betr. Passus hatte. Soweit hinauf wir also die Spuren desselben verfolgen können, überall hat er nur den Sinn, den die Gemara ihm unterlegt.

5. Ritter a. a. O., der wie wir (S. 145 f.) bemerkt, zuerst einiges gegen Geiger vorbringt, tritt schliesslich dessen Ansicht bei, dass man in älterer halachischer Zeit die Worte: „und auch sein Herr soll getötet werden" von gerichtlichem Tode verstanden. Davon kann aber keine Rede sein. Ritter beruft sich vor allem darauf, dass LXX, Philo, Josephus und Onkelos die betr. Schriftworte wörtlich aufgefasst. Wie wenig man auf solche Schlüsse aus Versionen auf den derzeitigen Stand der Halacha zu geben hat, kann man aus folgendem Beispiele ersehen. Onkelos übersetzt die Worte der Schrift „Auge um Auge" (Exod. 21, 24) ganz wörtlich. Und doch kann es nicht im geringsten zweifelhaft sein, dass zu Onkelos' Zeit die halachische Ansicht, wonach niemals Talion, sondern stets Geldentschädigung eintritt, längst allgemeine Geltung erlangt hatte. (Onkelos ist frühestens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Geb. redigiert worden. So meint Berliner, Einleitg. z. Targum Onk. S. 107 f; nach Frankel, zu den Targum. d. Propheten 8—11, wäre die Redaktion des T. Onk. erst in das dritte, nach Geiger, Urschr. S. 164, gar erst ins 4. Jahrh. nach Chr. Geb. zu setzen; der letzten Ansicht schliesst sich auch Schürer in der Recension des Berlinerschen Targumwerkes in der Theol. Literaturzeitg., Jahrg. IX No. 17, an; vergl. auch Herzog u. Plitt, Realencykl. für prot. Theol., XV, S. 366. Die Redaktion d. Mischna, die die Kompensationstheorie vertritt, ist dagegen entweder zu Ende des zweiten oder Anfangs des dritten nachchristl. Jahrhunderts erfolgt. Vgl. Graetz, G. d. Jud., IV, S. 413 f. Uebrigens kennt ja schon Jos. in gewisser Beziehung neben dem Principe der Talion auch das der Kompensation! Vgl. oben S. 99). Man kann also daraus ersehen, dass ein Beweis aus Versionen auf den derzeitigen Stand der Halacha sehr leicht irreführen kann.

6. Was nun aber Ritters Behauptung betrifft, dass die LXX die erwähnten Bibelworte wörtlich genommen, so schliessen wir uns zwar dieser Ansicht an. Wir werden aber am Ende dieser Note sehen, dass dieselbe keines-

wegs so fest begründet ist, dass man darauf weiter bauen könnte. Ein Beweis aus Philo und Joseph. ist aber schon deswegen wenig zwingend, weil beide ja mitunter selbst gegen pentateuch. Angaben verstossen (vgl. z. B. oben S. 117; Verstösse Philos gegen die Schrift vgl. bei Ritter a. a. O. S. 42 f., S. 45 f. u. noch mehrere St.). Dazu kommt noch, dass selbst im vorliegenden Gesetze Jos. insofern durchaus ungenau ist, als er nicht einmal des Sühnegeldes, durch das der fahrlässige Besitzer sein Leben loskaufen kann, Erwähnung thut (vgl. oben S. 77). Was aber schliesslich den Beweis aus Onkelos betrifft, so haben wir schon oben bemerkt, wie fehlerhaft eine solche Beweisführung sein kann. Schliesslich aber übersetzt Onkelos wirklich genau der Halacha gemäss. Allerdings lautet der Text in den bisherigen Ausgaben des Targ. Onkelos u. selbst in dem von Berliner abgedruckten Text der ed. Sabbioneta: תורא יתרגים ואף מריה יתקטיל. Für die letzten Worte steht dagegen in dem nach den ältesten und besten Handschriften herausgegebenen Text bei Merx, Chrestomathia targumica (erschienen in der „porta linguarum“, Berlin 1888): ואף כמריה יתקטיל „und auch wie sein Herr soll er getötet werden“. Also nicht der Herr soll getötet werden, sagt Onkelos, sondern: der Ochse soll getötet werden in der Weise, wie sein Herr (eventuell) getötet wird. Damit gibt aber Onk. nichts anderes als den mehrfach erwähnten mischnischen Kanon wieder: „Wie der Tod von Herren, so der Tod des Ochsen,“ wonach bei der Aburteilung der Tiere dieselben Formalitäten zu beobachten sind, wie bei Aburteilung der Herren, falls diese nämlich sonst ein todeswürdiges Verbrechen begangen.

7. Gegen Geigers Auffassung dieses Kanons hatte Ritter zuerst eingewendet, dass es ja in unserem Mischna-Texte heisse: כמיתת בעלים כך מיתת השור „wie der Tod von Besitzern, so der Tod des Ochsen,“ während es doch, wenn die Mischna davon ausgegangen wäre, dass der fahrlässige Besitzer eben wegen seiner Fahrlässigkeit getötet werde, hätte heissen müssen: כמיתת הבעלים „wie der Tod der Besitzer“ (näml. des Ochsen). Ritter beruhigt sich aber dabei, dass es in der Mischna, wie sie im jerusal. Talm. abgedruckt ist, sowie in der ed. princ. der Mischna Neapel 1492 u. in der Talmudausg.

Soncino wirklich heisst הבעלים. Aber dieses ist ja ganz belanglos. Ob es nun heisst: „wie der Tod von Besitzern“ (Herren, d. h. Meuschen übhpt.) oder „wie der Tod der Besitzer“ (d. h. des Ochsen), immer kann die Mischna nur den Fall gemeint haben, dass sie eine sonstige Todsünde begangen.

8. Nun soll aber nach Ritter der betr. Kanon in der Mischna ein Citat sein und die Quelle dazu im jer. Talm. Synedr. f. 19 b (ed. Krot., nicht 19 a, wie es bei Ritter S. 136 heisst) sein: אנגטוס הגמון שאל לרבי יוחנן בן זכאי: „השור יסקל וגם בעליו יומת“? אמר ליה: שותף ליסטים כליסטים. וכשיצא אמרו לו תלמידיו: רבי! לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב? אמר להן: כתיב „השור יסקל וגם בעליו יומת“ כמיתת בעלים כך מיתת השור „Angetos, der Hegemon, fragte den Rabbi Jochanan b. Saccaj: „„Der Ochse soll gesteinigt werden und auch sein Herr soll getötet werden““? (D. h.: wie sind diese bibl. Worte zu rechtfertigen? Der Herr hat ja keine todeswürdige That begangen!) Da antwortete er ihm: „„Der Genosse eines Räubers ist gleich einem Räuber““ (d. h.: ebenso ist derjenige, der seinen Ochsen nicht gehütet, gleich letzterem selbst, todesschuldig). Als er (der Hegemon) hinausgegangen war, sagten zu ihm (zu R. Joch.) seine Schüler: „„Rabbi! Diesen hast du mit einem Rohr weggestossen (mit einem schwachen Grunde abgefertigt). Was erwiderst du aber uns?““ Da sagte er ihnen: „„Es heisst (in der Schrift): „Der Ochse soll gesteinigt werden, und auch sein Herr soll getötet werden“, (d. h.) wie der Tod von Herren, so der Tod des Ochsen.“ Diese Stelle, meint Ritter, sei die Quelle des mischnischen Kanons, und R. Jochanan vertrete in derselben wirklich die Ansicht, dass der Besitzer des Tieres getötet werde Aber wie in aller Welt soll dieses denn aus den erwähnten Worten hervorgehen? Die Schüler sind mit der Antwort, die R. Joch. dem Hegemon gegeben, nicht zufrieden. Hätte nun R. Jochanan in der That gemeint, der Besitzer d. Ochsen verfalle dem Tode, so müsste seine Antwort an die Schüler notwendig eine bessere Begründung dieser Bestimmung enthalten. Aber weit davon entfernt, eine solche zu geben, geht R. Jochanan vielmehr zu einer ganz anderen Sache über, nämlich zur Erklärung der Tötungsweise oder vielmehr zu der

Erklärung der Art und Weise der Verurteilung des Tieres. Ritter hat eben die Talmudstelle missverstanden. Der wahre Sinn derselben ist vielmehr folgender: R. Joch. hat nur für einen Augenblick sich auf den Standpunkt des Hegemons, der die Bibelworte von der Tötung des Besitzers buchstäbl. aufgefasst, gestellt, um dem Hegemon kürzer und erfolgreicher zu entgegnen. Seinen Schülern gegenüber lässt er aber die wörtliche Auffassung der betr. Schriftworte gänzlich fallen, hat es also nicht mehr nötig, ihnen eine bessere Begründung für die Todeswürdigkeit der Besitzer zu geben; er erklärt vielmehr, dass die Worte der Schrift: „und auch s. Herr soll getötet werden“ nur dazu daständen, um zu lehren, dass das Tier unter denselben Formalitäten gerichtet werde, wie sein Besitzer (oder wie Besitzer, d. h. Menschen überhaupt), wenn dieser sonst eine Todessünde begangen. (Vgl. zu unserer Erklärung der Jeruschalmi-Stelle den Komm. פני משה in der Sytomirer Ausg. des jerus. Talmuds z. St.) — Dass auch sonst Gesetzeslehrer polemisierenden Heiden gegenüber mit ihrer wahren Meinung zurückhielten, dagegen ihren Schülern dieselbe unverblümt mitteilten, dazu vgl. z. B. im jerus. Talm. Stellen wie Berachoth P. 9, Hal. 1, ed. Krot. f. 12d, und besonders das Beispiel Sabbath P. 3, Hal. 3, ed. Krot. f. 6a).

9. Wenn Ritter schliesslich die Tosefta Synedrin 3,2 (S. 418 d. ed. Zuckermdl.) im Sinne seiner Behauptung, dass die ältere halach. Zeit die betr. bibl. Worte wörtl. genommen, „sehr beachtenswert“ findet, so ist dieses geradezu ungereimt. In jener Stelle heisst es nämlich: שור הנסקל בעשרים ושלשה שני „השור יסקל וגם בעליו יומת“ כמיתת בעלים כך מיתת השור. מה מיתת בעלים בסקילה ובדחייה ובעשרים ושלשה אף מיתת השור בסקילה ובדחייה ובעשרים ושלשה. „Der zu steinigende Ochse (wird gerichtet) durch (ein Kollegium von) Dreiundzwanzig, wie e. h.: „„der Ochse soll gesteinigt werden, und auch sein Herr soll getötet werden““: Wie der Tod von Besitzern, so der Tod des Ochsen. Wie der Tod von Besitzern (erfolgt) durch Steinigung und Hinunterstossen (von einem zwei Mann hohen Gerüste; vgl. oben S. 28) und durch (Verurteilung durch) Dreiundzwanzig, also auch der Tod des Ochsen durch Steinigung und Hinunterstossen und durch Dreiund-

zwanzig.“ Würde die Toseftha hier wirklich von der Hinrichtung des Besitzers des stössigen Tieres eben wegen seiner Fahrlässigkeit reden, so würde man zu dem absurden Resultate kommen, dass, wenn einer einen Menschen mit eigener Hand getötet, er nur mit dem Tode durch das Schwert zu bestrafen ist (wie es Mischna Synedr. 9,1 unbestrittene Norm ist), dagegen aber der fahrlässige Besitzer eines stössigen Tieres hier nach der Toseftha den viel schwereren Tod durch Steinigung zu erleiden hat. Daraus ist eben unwiderleglich bewiesen, dass die Toseftha, wenn sie hier vom Tode von Besitzern spricht, den Fall im Auge hat, dass dieselbe wegen sonstiger Verbrechen Steinigung verdienen. Der Sinn ist also: „Wie der Tod von Besitzern (wenn sie z. B. Gott gelästert, den Sabbath entweiht) erfolgt durch Steinigung“ u. s. w. Merkwürdigerweise verweist Ritter selbst auf Synedr. 15 b, wo sich schon unser Räsonnement findet, und dennoch findet er die Tosefthastelle im Sinne seiner Hypothese „sehr beachtenswert!“

10. Es sind also alle Beweise, die Geiger und Ritter für die Meinung, dass die ältere hal. Zeit die erwähnte biblische Vorschrift buchstäblich genommen, hinfällig. Hingegen vermögen wir auf Grund der von Ritter für seine Meinung beigebrachten Stelle des jerus. Talmuds Synedr. a. a. O. zu beweisen, dass der mischnische Kanon: „wie der Tod von Besitzern, so der Tod des Ochsen“, schon 1—1½ Jahrh. vor Redaktion der Mischna so aufgefasst wurde, wie die Gemara ihn auslegt. Denn wie wir gesehen, legt ihn schon R. Jochanan b. Saccaj so aus. Dieser aber gehörte dem ersten Tannaitengeschlechte an und war bereits vor dem Falle Jerusalems ein hochangesehener Gesetzeslehrer (vgl. über ihn Graetz, G. d. Jud. III, 3. Aufl., S. 459 und IV, 2. Aufl., S. 10 ff.). An der Historicität der betr. Erzählung des jerus. Talmuds zu zweifeln, liegt nicht der geringste Grund vor. Dass R. Jochanan religiöse Dispute mit einem Hegemon hatte, wird durch verschiedene Stellen des Talmuds und des Midrasch bestätigt. Der Name des Hegemons schwankt allerdings, was auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist. (Während er in der erwähnten Stelle אנגטוס heisst (im Talmud Jerusch. ed. Sytomir steht dafür אנגטוס), heisst er jerus. Synedr. a. a. O. col. c אנטונינוס (soll heissen:

Antoninus), das. col. d אנטינינס, in Bammidbar rabba sect. 4: הגינטים, ganz korrumpiert allerdings in babyl. Bechoroth 5a: קונטרוקוס השר „Kuntrukus, der Fürst". Vgl. noch Levy, Wtb. üb. Talm. u. Midr. s. אנטוס u. אנטונינוס II, vgl. auch Aruch completum von Kohut, s. אנטוס.) Jedenfalls beweisen diese Stellen, dass R. Joch. wirkl. Dispute mit einem heidnischen Grossen hatte, u. es ist daher auch gegen die Historicität der erwähnten Erzählung von der Anfrage des Hegemons inbetr. der Worte וגם בעליו יומת nichts einzuwenden. Resultat: Der mehrfach erwähnte Kanon wurde schon in früher halachischer Zeit so ausgelegt, wie die Gemara es thut.

11. Haben Geiger und Ritter noch im Halachismus Spuren der wörtl. Auffassung von וגם בעליו יומת finden wollen, so hat Frankel, Einfluss d. palästin. Exegese etc. S. 93 f., dagegen gemeint, dass schon die LXX das Wort יומת vom Tode durch göttliche Hand verstanden haben. Fr. führt als Beweis für seine Meinung an, dass für יומת hier *προςαποϑανεῖται* steht, während der griechische Vertent des Exodus sonst für Tod durch Menschenhand, Richter die Phrasen *ϑανάτῳ ϑανατοῦσϑαι, τελευτᾶν* oder *ϑανάτῳ τελευτᾶν, ϑανάτῳ ἀποκτενεῖν* anwendet. Daraus gehe hervor (!), meint Fr., dass der Vert. für Tod durch Menschenhand nicht das Ztw. *ἀποϑνήσκειν* braucht. Fr. verweist noch (das. S. 94) auf Levit. 20, 21, wo für ערירים ימותו *ἄτεκνοι ἀποϑανοῦνται* steht.

12. Ritter a. a. O. (in der zu S. 48 gehör. Anm. 2 auf S. 49) polemisiert gegen diese Meinung Frankels. Von bedeutendem Gewichte scheint uns der erste Einwand Ritters. Wenn die LXX, sagt R., von einem Tode durch himmlische Hand sprechen sollten, so müsste man ja auf Grund des *ἐάν* in V. 30, wodurch das Lösegeld als nur fakultativ hingestellt wird, zum Resultate gelangen, dass der fahrlässige Besitzer eventuell, wenn ihm nämlich kein Sühnegeld auferlegt wird, ohne jede irdische Strafe ausgeht. Ja, es würde sich das Missverhältnis herausstellen, dass, wenn ein stössiges Tier einen Knecht getötet, der fahrl. Besitzer das Tier verliert und obendrein 30 Sekel zu zahlen hat, während bei Tötung eines Freien der Besitzer ausser dem Verlust des Tieres ev. nur eine himmlische und keine irdische Strafe zu erleiden hätte. Es liesse sich allerdings dagegen einwenden, dass der

griech. Vertent von der Ansicht ausgegangen sein kann, dass man den Besitzer zur Zahlung des Sühnegeldes das ihn ja nur von der himmlischen Todesstrafe zu befreien bestimmt ist, nicht zwingen könne, dass ihn dann wirklich keine irdische Strafe treffe und man ihn nur der rächenden Hand Gottes überlasse. Oder auch der Vertent hat angenommen, dass das Sühnegeld nur in Fällen leichterer Fahrlässigkeit eintreten könne, bei schwererer dagegen könne ein Sühnegeld nicht von göttlicher Strafe befreien. Doch scheint uns all dieses zu weit hergeholt und Ritters Argument wirklich beweiskräftig.

13. Wenn R. ferner darauf hinweist, dass die Präposition *προς* in *προσαποθανεῖται* gegen Fr.'s Annahme spreche, indem jene doch „dazu“ bedeute, d. h. also, er, der Herr, „solle dazu sterben, zu dem Ochsen, der doch sicherlich getötet wird“, so finden wir darin nichts, was der Fr.schen Ansicht entgegensteht. Immerhin kann die Bedeutung sein: Ausserdem, dass das Tier getötet wird, soll noch der Herr dazu sterben durch göttliche Hand. Uebrigens scheint Ritter nicht erkannt zu haben, was es eigentlich mit diesem *προς* auf sich habe. Es ist aber die einfache Uebersetzung von גם des hebr. Textes.) Wenn R. ferner sich auf Deut. 13,6 und 17,6 beruft, wo die LXX für יומת, in der Bedeutung von richterlichem Tode, *ἀποθανεῖται* setzen, so könnte man sich wieder zu Gunsten der Fr.schen Ansicht auf Num. 1,51; 3,10. 38; 18,7 berufen, wo die LXX für הזר הקרב יומת übersetzen: *καὶ ὁ ἀλλογενὴς... ἀποθανέτω* (resp. *ἀποθανεῖται*), wobei noch zu bemerken ist, dass nach d. Hal. die angef. Numeristellen nur vom Tode durch himmlische Hand sprechen (vgl. Raschi zur erst angef. Numeristelle). Aber solche Beweise für und wider sind vom Fr.schen Standpunkte aus übhpt. nicht stichhaltig, weil er annimmt, dass Numeri u. Deuteron. in beträchtlich späterer Zeit übersetzt worden sind, sodass man aus dem Sprachgebrauche dieser beiden Bücher nicht auf den des Exod. zu schliessen berechtigt ist. (Vgl. „Einfluss d. palästin. Exeg.“ etc. S. 228 f. in dem Resumé über die Vertenten. Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisraël, III, S. 542 gibt Frankel zwar zu, dass die verschiedenen Bücher des septuagintischen Pentateuchs von mehreren, wenn auch nicht gerade von fünf,

Vertenten herrühre, kommt aber auf S. 545 zu dem Ergebnisse, dass dieselben immerhin gleichzeitig gelebt haben mögen. Aehnlich Graetz, Gesch. d. Jud., III, S. 620. Schürer a. a. O. II, S. 697ff. berührt in seiner Erörterung über die LXX diese Frage nicht. Jedenfalls können wir aus dem Sprachgebrauche des einen Buches nicht mit Sicherheit auf den des anderen schliessen.)

14. Indes ist Fr.'s Behauptung, dass d. Vertent d. Exod. für Tod durch Menschenhand, Richter nicht das Ztw. ἀποθνήσκειν braucht, nur zur Hälfte wahr. Denn zum Ausdruck des durch Menschenhand herbeigeführten Todes steht das betr. Verb. in den Stellen Exod. 10,28; 21,12. 18. 20; 22,2 (nach der Verszählung in d. LXX ed. Tischd.). Nur für Tod durch Richter, darin hat Fr. Recht, ist das Verb. in diesem Buche ungebräuchlich. Aber Frankel selbst citiert ja Exod. 22,3 (im hebr. Text: 22,2), wo ἀνταποθανεῖται für richterlichen Tod steht. Da also ἀποθνήσκειν verschiedene Mal für Tod durch Menschenhand, einmal auch sicher in diesem Buche für richterl. Tod steht, so hat man wohl kein Recht mehr, in Exod. 21,29 das προσαποθανεῖται als Ausdruck für Tod durch himmlische Hand anzusehen.

15. Wir glauben aber auch genügend erklären zu können, warum der Vertent hier von seinem gewöhnlichen Sprachgebrauche abgewichen ist. Während nämlich die Schrift an anderen Stellen von unbedingter Todesstrafe spricht, erscheint ja hier in 21,29 die Todesstrafe nur bedingt, indem ja ev. auch ein Sühnegeld statthaft ist; um eben diesen Unterschied hier hervortreten zu lassen, dürfte der Vertent das ungewöhnl. ἀποθνήσκειν angewendet haben. Aehnlich scheint der Grund für den Gebrauch von ἀνταποθανεῖται in 22,3 Denn dieses steht für die hebr. Worte שלם ישלם, die der Vertent, natürlich gegen jede Exegese, in der Bedeutung „er bezahle es mit mit seinem Leben" genommen. (Vergl. Frankel „Einfluss" etc. S. 81). Da trotz seiner falschen Auffassung der Uebersetzer soviel gewusst hat, dass die betr. Worte zum Ausdruck für „Tod" ungewöhnlich sind, so glaubte er vielleicht darum, ebenfalls den ungewöhnl. Ausdruck ἀποθνήσκειν wählen zu müssen. Nach genauer Erwägung des Für und Wider glauben wir nun gegen Frankel schliessen

zu dürfen, dass die LXX die Worte וגם בעליו יומת nach ihrem wörtlichen Sinne genommen haben.

Note 2.

1. Es ist bereits (oben S. 102 Anm. 17) bemerkt worden, dass man auf Grund des Berichtes des Scholion zu Megillath Ta'anith („Fastenrolle") allgemein angenommen hat, dass inbetreff der Auffassung der Bibelworte „Auge um Auge" eine Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern obgewaltet hat, und zwar sollen die Sadducäer nur das Princip der Wiedervergeltung, die Pharisäer dagegen, wie die Halacha, die Theorie der Kompensation vertreten haben (vgl. Frankel, d. gerichtl. Bew. n. mos.-talm. Rechte, S. 50; Herzfeld, Gesch. d. Volkes Jisraël, III, SS. 364 und 387; Graetz, Gesch d. Juden III, S. 97 f. und S. 652 . Wir haben uns aber (SS. 102 u. 103) genötigt gesehen, anzunehmen, dass die Pharisäer zu Josephus' Zeit noch nicht das reine Kompensationsprincip betont, sondern Talion und Kompensation, gerade wie Josephus es darstellt, als zulässig erachtet haben. Mussten wir, betreffend die Ansicht der Pharis., den Bericht des gen. Scholion zu Megill. Ta'an. zum Teil aufgeben, so mussten wir doch andererseits zugeben, dass immerhin noch eine Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern in dieser Hinsicht bestanden hat.

2. Geiger in seiner Urschrift S. 148f. leugnet jedoch überhaupt jede Differenz in dieser Beziehung, und Ritter a. a. O. S. 133f. leistet ihm darin Gefolgschaft. Wenn Geiger vor allem den Einwurf macht, dass die Sadducäer als Männer der „Praxis" unmöglich das harte Talionsprincip können vertreten haben, so ist ein solcher Einwand viel zu allgemein gehalten, als dass er etwas beweisen könnte. Wir berufen uns dagegen auf die Bemerkung des Josephus, dass die Sadducäer im Rechtsprechen sehr hart waren (ant. XX, 9, 1; dasselbe geht aber auch aus ant. XIII, 10, 6 u. bell. Jud. II, 8, 14 Ende hervor). Wie verträgt sich aber eine solche Härte mit ihrer Eigenschaft als Männer der „Praxis"?

3. Ernster ist Geigers Einwurf zu nehmen, dass die alten Quellen nichts von der Differenz wissen. Ritter a. a. O. sucht diesen Einwand noch zu verstärken, indem er darauf hinweist, dass der Talmud Baba k. 84a gegen die Ansicht des R. 'Eli'eser, der ja auch in einer Barajtha das. das Talionsprincip vertritt, nicht etwa einzuwenden hat, dass diese Ansicht sadd. sei, sondern dass sie den Ansichten aller anderen Gesetzeslehrer widerspreche. Indes beweist schon die grosse Anzahl von Schriftdeutungen, die der Talmud a. a. O. 83b und 84a als Stütze für die halach. Ansicht von der Unumgänglichkeit der Kompensation anführt, dass diese Ansicht ihre Gegner hatte (so bemerkt treffend Graetz a. a. O. III, S. 652). Wenn der Talmud aber bei Erörterung der Ansicht des R. 'Eli'eser nichts davon verlauten lässt, dass seine Meinung sadd. sei, so kann dieses schon darin seinen Grund finden, dass man einem so hochangesehenen Halachalehrer nicht den Vorwurf machen konnte, sadduc. Lehre vorgetragen zu haben. Aber, wenn Geiger soviel Gewicht darauf legt, dass der erwähnten Differenz im Talmud nicht gedacht wird, warum erkennt er S. 136 die Geschichtlichkeit des Berichtes des Scholion zu Meg. Ta'an. C. 8 an, wonach inbetr. der Verwendung der den Tieropfern beigegebenen Speiseopfer eine Differenz zwischen Sadduc. u. Pharis. obwaltete (vgl. oben S. 101 u. Olitzki a. a. O. S. 42)? In den Talmuden oder sonstigen hal. Quellen ist ja von dieser Differenz keine Rede!

4. Ritter hat noch ein weiteres Bedenken (S. 134) gegen die Annahme, dass die Sadduc. für Talion waren. Nach Megill. Ta'an. C. 4 ist näml. der 14. Tammus als Gedenktag der Abschaffung des sadduc. Strafkodex eingesetzt worden. Das Scholion das. gibt nun als Grund für die Abschaffung desselben an, dass es nach den Pharis. verboten war, Traditionen aufzuschreiben. Nun argumentiert Ritter: Wenn in dem sadduc. Kodex wirkl. das ius talionis seinen Ausdruck gefunden hätte, so wäre doch ein viel triftigerer Grund zur Abschaffung jenes Kodex, als das Scholion ihn angibt, vorhanden gewesen. Nun scheint es uns eine ganz merkwürdige Beweisführung, das Scholion zu Meg. Ta'an. gegen das Scholion zu Meg. Ta'an. auszuspielen. Uebrigens beweist das Argument R.s aber garnichts, weil es zuviel

beweisen würde. Denn auf Grund von R.s Erwägung müsste man ja alle strafrechtl. Differenzen zw. Pharis. u. Sadducäern leugnen, auch die sicher bezeugten. Man müsste dann auch leugnen, dass inbetreff der des Alibi überführten Zeugen eine Differenz zw. beiden Sekten bestand; denn sonst hätte man ja, nach Ritter, einen viel triftigeren Grund zur Abschaffung des sadduc. Kodex gehabt als den vom Scholion zu Meg. Taʿan. angegebenen. (Ueber die Differenz inbetr. der des Alibi überführten Zeugen vgl. oben S. 85 und 86). Und doch können wir diese Differenz nicht leugnen, denn sie ist schon von der Mischna Maccoth 1, 6 bezeugt. Ja, der sadducäische Strafkodex muss überaus viele Abweichungen vom hal. Rechte enthalten haben. In Gem. Synedrin 52[b] (vgl. oben S. 107 Anm. 15) wird den Sadducäern die Ansicht zugeschrieben, dass die Feuerstrafe durch wirkliches Verbrennen des Delinquenten, gegen die Halacha, auszuführen sei. Sicherlich musste nach sadd. Ansicht auch der fahrläss. Besitzer eines stöss. Ochsen, wenn man ihm nicht ein Lösegeld auflegte, mit dem Tode bestraft werden. (Geiger schreibt ja diese Ansicht noch der „älteren Halacha“, die er Hand in Hand mit dem Sadducäismus gehen lässt, zu. Vgl. unsere vorige Note Absatz 1 ff.) Sollten die Sadduc. wie die Pharisäer vier Arten von Todesstrafe, von denen die Schrift zum Teil nichts weiss, angenommen haben? Sollten sie wie ihre Gegner eine Ehefrau, die Ehebruch getrieben, nur mit Tod durch Erwürgen bestraft haben, dagegen ein verlobtes jungfr. Mädchen mit der härteren Strafe der Steinigung? (Vgl. Mischna Synedr. 11, 1.) Sollten die als harte Richter verschrieenen Sadducäer (vgl. ant. XX, 9, 1) durch soviele Klauseln die Todesstrafe eingeschränkt, ja fast illusorisch gemacht haben, wie die Pharisäer (vgl. z. B. oben S. 40 f. u. das. Anm. 4)? Müssen wir also zahlreiche strafrechtlichen Unterschiede in den Ansichten der beiden Sekten annehmen, so bleibt also Ritters Frage immer noch offen, und er hat nichts damit erreicht, wenn er in puncto talionis irgendwelche Differenz bestreitet. Man hat vielmehr zuzugeben, dass die Begründung des Scholion zu Meg. Taʿan. mindestens unzulänglich ist (wenn nicht gar falsch; denn seltsam genug erscheint der Grund für die Abschaffung des Kodex, weil man Traditionen nicht aufschreiben dürfe;

denn wie konnte man vom halach. Standpunkte sadduc. Entscheidungen als „Halachoth“ ansehen, die man nicht aufschreiben dürfe?). Ist also die Begründung des Scholion mindestens nicht ausreichend, so haben wir vielmehr als eigentlichen Grund der Aufhebung des sadd. Kodex die antihalachische Tendenz desselben anzusehen. (Auch Graetz, G. d. J., III, S. 606 nimmt in ähnlicher Weise ausser dem Grunde des Scholion noch den an, dass die Pharisäer wohl an dem hohen Strafmasse des Kodex Anstoss genommen haben dürften.)

5. Haben also weder Geiger noch Ritter die Ansicht, dass die Sadducäer im Punkt der Talion von den Pharisäern abgewichen sind, zu erschüttern vermocht, so spricht dagegen alles für die Richtigkeit dieser Ansicht. Erstens berichtet Josephus (ant. XIII, 10,6; vgl. das. XVIII, 1,4), dass die Sadducäer die „Ueberlieferung der Väter“ verworfen hätten. (Geiger, Urschr. S. 133, will zwar von dieser principiellen Differenz nichts wissen, indem er geltend macht, dass sämtliche alte Quellen nur einzelne Abweichungen, nicht aber diese grundsätzliche Verschiedenheit kennen. Vgl. aber weiter Absatz 7 unsere Erörterung.) Waren aber die Sadducäer von der Tradition oder Halacha nicht beeinflusst, so konnten sie die bibl. Ausdrücke für Talion „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ nicht anders als im buchstäbl. Sinne nehmen. Dafür, dass sie es gethan, spricht ferner Jos.' Angabe, dass die Sadduc. im Rechtsprechen hart und lieblos verfuhren, wie bereits bemerkt. Es spricht ferner dafür, dass, wie gleichf. erwähnt, die Gemara die halach. Ansicht von der alleinigen Zulässigkeit der Kompensation durch überaus viele Schriftbeweise zu begründen sucht.

6. Wie gering aber Geiger selbst die Kraft seiner Beweise angeschlagen hat, kann man daraus ersehen, dass er, wie ich nachträglich bemerke, in seinen späteren Arbeiten von obiger in der „Urschrift“ ausgesprochenen Ansicht zurückgekommen ist und ohne jeden Gegenbeweis dem Scholion zu Meg. Ta'an. in der betr. Beziehung wieder Glauben schenkt! Vgl. seine Schrift „Sadducaeer u. Pharisaeer“ (Sonderabdr. aus dem II. Bd. seiner „Jüd. Ztschr. f. Wissenschaft u. Leben“), S. 22, und ferner den hebräischen Anhang zu seinen nachgelassenen Schriften, S. 162 (Sonderabdr. aus d. hebr. Zeitschrift

He-Chaluz VI, S. 28). Ritter hat diese späteren Arbeiten G. s wohl übersehen.

7. Was wir (vorige Seite) zuerst für die Meinung, dass in der Talionsfrage eine Differenz zwischen beiden Sekten obwaltete, angeführt haben, nämlich dass die Sadducäer, nach Josephus grundsätzliche Gegner der „Ueberlieferung der Väter“, die bibl. Vorschrift „Auge um Auge“ nur im wörtlichen Sinne können genommen haben, dieses unser Argument würde den Widerspruch Geigers finden. Denn er bestreitet jene Angabe des Josephus, da sie von keiner anderen jüdischen Quelle gemacht wird. Aber angenommen, dass diese Grunddifferenz wirklich sonst nicht bezeugt wäre, so würden wir doch dafür halten, dass wir Josephus, der doch viel älter als die übrigen jüd. Quellen ist und der wiederholt jenen Grundunterschied hervorhebt, Glauben zu schenken haben. Ueberdies weiss aber die Gemara sehr wohl von dieser Differenz. Geig. beruft sich zuerst auf Gem. Synedr. 33b. In der Mischna das. 4, 1 heisst es nämlich, dass man in Kapitalprozessen, sofern eine Verurteilung stattgefunden, das Gerichtsverfahren wiederaufnehmen könne, um den Verurteilten freizusprechen, dass man aber nicht, wenn Freisprechung erfolgt war, den Urteilsspruch aufheben könne, um den Freigesprochenen zu verurteilen. Dazu heisst es in der, von G. citierten, Gemara das. 33b: והוא שטעה בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל טעה בדבר שהצדוקין מודין בו זיל קרי בי רב הוא „Dieses ist aber nur dann der Fall (d. h. man darf nur dann ein freisprechendes Urteil nicht aufheben), wenn man sich in einer Sache geirrt, die die Sadducäer nicht zugeben; hat man sich aber in einer Sache geirrt, die auch die Sadducäer zugeben, (dann heisse es:) gehe und lerne es in d. Schule“ in diesem Falle, wo ein so grober Irrtum vorliegt, darf man auch ein freisprechendes Urteil aufheben). Aber aus dieser Stelle folgt nicht das geringste für G.s Ansicht. Raschi z. St. erklärt ganz sachgemäss: תינוקות של בית רבן יודעין שאינו כלום „die Kinder in der Schule wissen, das es (das Urteil) nichts (d. h. falsch) ist“. Es wird also in der Gemarastelle dasjenige, was auch die Sadducäer zugeben, identificiert mit dem, was man in der Kinderschule (also aus dem schriftlichen Gesetze) lernt, d. h. also, die Sadducäer geben nur das

schriftliche Gesetz zu. Noch deutlicher geht dies aus Gem. Horajoth 4a, worauf G. sich ebenfalls mit Unrecht beruft, hervor. Daselbst heisst es nämlich: „Es sagte R. Jehuda: Es sagte Samuel: Der Gerichtshof ist (sofern er irrtümliche Entscheidungen in Dingen trifft, deren absichtliche Uebertretung Ausrottungsstrafe nach sich zieht und deren unabsichtliche Uebertretung ein Sündopfer erforderlich macht) erst dann schuldig (das Opfer Lev. 4, 13—21; vgl. Raschi zu dieser Schriftstelle), wenn er in einer Sache eine Entscheidung trifft, die die Sadducäer nicht zugeben, wohingegen er in einer Sache, die auch die Sadducäer zugeben, (vom Opfer) befreit ist. Was ist der Grund? (Antw.:) Es ist (nämlich dann ein Fall, wo es heisst:) Gehe lerne es in der Schule“. Die Gemara wirft nun gegen diese Ansicht Samuels ein (wir geben, um weitläufige Erklärungen zu vermeiden, die zweite Frage der Gemara): „In der Mischna ward ja gelehrt: „„Hat der Gerichtshof (irrtümlich) gelehrt, das Gesetz selbst aufzuheben, er sagt z. B. . . . . das Sabbathgesetz stehe nicht in der Thora . . ., so ist er (d. Gerichtshof) befreit (von Darbringung des Opfers Lev. a. a. O.). Hat er aber gelehrt einen Teil (eines Gesetzes) aufzuheben und einen Teil aufrecht zu erhalten, so ist er (das Opfer) schuldig. Wie ist dieses zu denken? . . . Lehrt er, wohl stehe das Sabbathgesetz in der Thora, wer aber (einen Gegenstand) aus einem Privatbezirke in einen öffentlichen Bezirk trage, sei straffrei, so ist der Gerichtshof (das Opfer zu bringen) schuldig.““ Nun steht ja auch das Verbot des Tragens in der Schrift: Ihr sollt nicht eine Last (nach der Hal.: etwas Tragbares) aus Euren Häusern hinaustragen am Sabbathtage (Jerem. 17, 22)“? (Die Voraussetzung der Gemara bei dieser Frage ist, dass auch die Sadducäer dieses Verbot des Tragens am Sabbath anerkennen müssen, da es in der Schrift steht. Nun ist ja aber nach der obigen Ansicht Samuels der Gerichtshof, wenn er in Dingen, die auch die Sadducaeer zugeben, irrtümlich lehrt, von Darbringung des Opfers befreit. Die Mischna lehrt ja aber, dass der Gerichtshof, der irrtümlich lehrt, man dürfe am Sabbath aus einem Privatbezirke in einen öffentlichen tragen, wohl ein Opfer schuldig ist. Samuel ist somit im Widerspruch mit der Mischna.) Antw. d. Gem.: (Die Mischna

denkt den Fall, dass der Gerichtshof nicht das ganze Verbot des Tragens aufgehoben, sondern gelehrt hat:) „Das Hinaustragen allein ist verboten, das Hineintragen aber gestattet.“ (Voraussetzung bei dieser Antwort ist: Da Jerem. a. a. O. nur vom Verbote des Hinaustragens spricht, so erkennen die Sadduc. eben nur dieses Verbot an, nicht aber das des Hineintragens. Hat der Gerichtshof also gelehrt, man dürfe am Sabbath hineintragen, so hat er in einer Sache gelehrt, die eben die Sadducäer leugnen, ist also nach obiger Ansicht Samuels wohl ein Opfer schuldig. Mischna und Samuel widersprechen sich also nicht.) Vgl. zu uns. Erklärung d. Komm. באר שבע z. St.

8. Aus dieser Diskussion entnehmen wir aber für unseren Zweck, dass auch nach Ansicht des Talmuds die Sadducäer nur das, was in der Schrift steht, angenommen haben. Ob aber die Sadducäer immer dem einfachen Sinn der Schrift folgten oder ob sie nach dem derzeitigen Stande der Exegese manches in das Schriftwort hineintrugen, ist allerdings eine andere Frage, die uns hier aber nichts angeht, ebensowenig wie die andere Frage, ob die Sadducäer nicht einzelne Traditionen aufgenommen haben (vgl. darüber Graetz, Gesch. d. J., III, S. 655 f., u. Herzfeld, G. d. V. Jisr., III, S. 386 Anm.). Wie wenig aber G.s Bestreitung der Nachricht d. Josephus über die erwähnte Grunddifferenz zw. beiden Sekten Anklang gefunden, kann man daraus ersehen, dass Graetz a. a. O. das. S. 97 u. S. 650 ff., Herzf. a. a. O. (II. Aufl.) S. 361 ff. Schürer a. a. O., II, S. 341, 342, 344, 345, Wellhausen, die Pharisäer u. die Sadducäer (Greifswald 1877), S. 73, sämtlich ohne weiteres den Sadducäern die Verwerfung der jüd. Tradition zuschreiben.

Inhalts-Verzeichnis.

Vita.

Ich bin geboren in Rogasen (Posen) am 21. August 1866, besuchte zuerst das Gymnasium daselbst und dann das zu Schrimm (Posen), das ich Michaelis 82 mit dem Einjährig-Freiwilligen-Zeugnis verliess. Ich widmete mich alsdann dem Kaufmannsstande, trat aber Mich. 86 wieder in das Kgl. Christianeum zu Altona ein, verliess Joh. 89 aus Gesundheitsrücksichten die Ober-Prima, wurde Nov. d. J. an der Universität Berlin immatrikuliert, studierte daselbst sechs Semester semit. Sprachen, Philosophie und deutsche Litteratur und war gleichzeitig ord. Hörer des Rabbiner-Seminars daselbst. Pietätspflichten riefen mich dann in die Heimat, wo ich meinem hochbetagten Vater bis zu seinem 96 erfolgten Ableben zur Seite stand. Darauf arbeitete ich meine Dissertation aus, machte das Rabbinatsexamen und vollendete meine akademischen Studien im Winter 98/99 an der Universität Bern.

Meinen hochverehrten Lehrern, den Herren Professoren und Doktoren Barth, du Bois-Reymond, v. Gizycki, Kurz, Paulsen, Runze, Simmel, E. Schmidt, Schrader, Stein, Winckler, Woker, Zeller spreche ich hiermit für die wissenschaftliche Anregung und Förderung, die ich von ihnen erfahren, meinen herzlichen Dank aus.

Berichtigungen.

Seite 9 Zeile 19 v. u. lies „Septuaginta“.
- 19 - 9 v. o. - „Götter“.
- 21 - 3 ist das Wort „wiederum“ zu streichen.
- 21 - 15 - - - „wieder“ - -
- 33 - 12, lies „'Ascheroth“.
- 39 - 8 lies "Οσοι.
- 44 - 20 statt „den“ lies „dem“.
- 47 - 1 - „der“ - „den“.
- 48 - 15 lies „stundenlang“.
- 50 - 14 v. u. streiche das Komma hinter „dass“.
- 53 - 18 v. u. streiche die Worte „zwar auch“.
- 55 - 15 setze ein Komma vor „ohne“.
- 59 - 14 streiche die Klammer vor dem Semikolon.
- 70 - 9 v. u. statt „des“ lies „der“.
- 71 - 5 v. o. statt „da“ lies „weil“.
- 75 - 4 v. o. statt „mit“ lies „in“.
- 98 - 10 lies συγχωροῦντος.
- 98 - 11 v. u. setze ein Komma hinter „sind“.
- 99 - 11 v. u. streiche „Auch“.
- 101 - 10 statt „zwar“ lies „erst“.
- 104 - 9 lies „ἂν“.
- 105 letzte Zeile lies [illegible].
- 127 Zeile 14 v. u. streiche die Worte „beim Einbrechen“ und die Klammern.

Zu unserer Note 1 sei bemerkt, dass der darin öfter erwähnte hal. Kanon stets übersetzt werden muss: „wie der Tod des Besitzers“ resp. „des Herrn“ (statt: „wie der Tod von Besitzern“ resp. „von Herren“). בעלים ist da nämlich nach Exod. 21, 29 ein Pluralis maiestatis. Auf unsere Ausführungen das. hat dies keinen Einfluss.

Seite 160 Zeile 11 v. u. setze eine Klammer hinter „Schule“.